余英时作品系列



——余英时散文集

彭国翔 编



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目（CIP）数据

中国情怀：余英时散文集 / 余英时著；彭国翔编．— 北京：北京大学出版社，2012.4
（余英时作品系列）
ISBN 978-7-301-19519-2

Ⅰ．①中… Ⅱ．①余… ②彭… Ⅲ．①散文集–美国–现代
Ⅳ．① I712.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第 190288 号

书　　名：中国情怀——余英时散文集
著作责任者：余英时　著　彭国翔　编
责 任 编 辑：吴　敏
标 准 书 号：ISBN 978-7-301-19519-2/K・0808
出 版 发 行：北京大学出版社
地　　址：北京市海淀区成府路 205 号　100871
网　　址：http://www.pup.cn
电　　话：邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62755217
出版部 62754962
电 子 邮 箱：pkuphilo@163.com
印　刷　者：北京汇林印务有限公司
经　销　者：新华书店
965 毫米 × 1300 毫米　16 开本　25.5 印张　380 千字
2012 年 4 月第 1 版　2012 年 4 月第 1 次印刷
定　　价：49.00 元

“余英时作品系列”

自序

北京大学出版社和彭国翔先生合作，决定为我出版一套别出心裁的“作品系列”。这一系列包括一部散文集、一部自序集、一部怀旧集，也许还加上一部访谈录。我为什么说，这一系列是别出心裁呢？因为其中所收都是我个人所感所思之作，与我在一般史学论著中尽量将自己放逐在外的风格，适成鲜明的对照。如果借用王国维在《人间词话》中的概念，前者属于“有我之境”，后者属于“无我之境”。这“有我之境”便是本系列的别出心裁之所在。一九四九年秋季，我在燕京大学历史系读过一学期，燕园的师友和风景后来一直萦系在我的心头。一九七八年十月我随美国汉代研究代表团访问北京大学，其他团员当然都认为到了北大，只有我一个人感觉是回到了离别二十九年的母校。我清楚地记得，在我们一伙人经过未名湖畔时，我还极其匆忙地独自跑到当年的宿舍（燕大第二食堂）去探望了一下。现在北京大学出版社为我刊行作品系列，我却仿佛感到：这是母校对于一个远方校友的亲切照顾。彭国翔先生费了极大的心力编选这一系列，我对他的感激不是一句寻常道谢之语能够表达于万一的。是为序。

余英时

2012 年 2 月 10 日于美国普林斯顿

中國情懷 | 目录 |

中國情懷 | 价值篇 |







中国近百年价值观的变迁（1993）

前言

自19世纪中叶以来，中国进入了一个全面变动的历史阶段；传统的价值系统受到了最严厉的挑战。这一百多年中，我们一方面看到传统价值观念的解体，另一方面也看到种种现代观念的出现，例如今天在西方学术界十分流行的所谓“精英文化”与“民间文化”之别便和价值系统的问题密切相关；同一价值观念在这两种不同的文化层面中并不必然发生相同的作用。由此可知，如果我们要认真讨论中国的价值系统在这一个半世纪中的变迁，似乎只有在社会科学家和史学家进行了大量的经验研究以后才能着手。但自1949年以来，社会学、人类学、民俗学的研究在中国大陆几乎完全停顿。少数调查报告也是在最近十年中才开始的，还不能为我们提供充分的资料。是以本文仅从思想层面进行探讨，这是出于三重考虑：第一、对于传统价值系统的全面攻击是从知识界、思想界开始的；第二、由于中国许多知识人都是从民间来的，因此他们对于传统价值系统的批判在一定的程度上也反映了整个社会的动向；第三、从以往的历史看，中国知识人在阐明（articulate）、维护和传播文化价值方面，则往往起着重大的作用。

一、19世纪中叶的反儒教思想运动

中国传统的价值系统是以儒家为中心而形成的，汉代以后有佛教和道教的崛起，许多民间的价值观念往往依托在佛和道的旗帜之

下。但从整体地看，儒家的中心地位始终是很稳固的。因此传统价值系统的动摇，也始于现代知识人对儒家逐渐失去了信心。

我们通常认为儒家的权威要到清末民初才受到正面的挑战。然而就起源而言，我们却不能不把中国的反儒教的运动上推至 19 世纪中叶。洪秀全等人信奉拜上帝会而到处焚毁孔庙及其他寺庙，并禁士人“读孔子之经”；这可以代表中下层社会的边缘分子对于儒教以至整个文化传统的一种激烈的反抗。这一规模浩大的民变也代表了中国人第一次利用西方的观念对自己的文化传统施以猛烈的攻击。

西方势力的入侵不仅在中国中下层边缘分子的心灵中造成巨大的激荡，而且也立即使士大夫对儒家发生深切的怀疑。太平天国时代的汪士铎（1802—1889）便是一个较早而具有代表性的例子。汪士铎亲历太平天国之乱，陷身江宁差不多一年，但后来曾入胡林翼和曾国藩的幕府，颇多策划，极受胡、曾的推重。所以胡林翼说他“博大精深，胸有千秋，目营八极”，又说他是“旷代醇儒，孤介不可逼视”。曾国藩也称道他“学问淹雅，人品高洁”（均见邓之诚《汪悔翁乙丙日记·序》所引胡、曾书札）。然而这位“醇儒”却对儒家有很激烈的评论。他在《乙丙日记》中说：

> 由今思之，王（弼）何（晏）罪浮桀、纣一倍；释、老罪浮十倍；周、程、朱、张罪浮百倍。弥近理弥无用，徒美谈以惑世诬民。不似桀、纣，乱只其身数十年也。周、孔贤于尧、舜一倍；申、韩贤于十倍；韩、白贤于百倍。盖尧、舜以德不如周、孔之立言。然失于仁柔，故申、韩以惩小奸，韩、白以定大乱，又以立功胜也。（卷二，台北：文海出版社影印本，页 94—95）

他对孔子还保持着敬意，对孟子已多微词，对宋代道学则深恶痛绝。

汪士铎排斥道学并不是出于无知。事实上，他出身于理学的家庭。据他的《自述》：“士铎家极贫，然性好读书。先君子好理学，

除程、朱经注之外禁勿观。日以无入不自得为训。”(《汪梅村先生集》卷十二，文海影印本，页 493）我们可以断定，他中年以后，思想的偏激是经历了世变的结果。西方势力的凌逼和太平天国的动乱使他认识到富国强兵已成当务之急，因此他才特别提倡法家与兵家。

依照汪氏的推理，只有“经世”才能致富强，因此法家和兵家反而能够“辅孔子之道”。这里透露了当时思想界的一个重要动向。19 世纪上半叶，政治、社会的危机已深，学者开始回向儒家的经世传统，魏源编《皇朝经世文编》(1826）可以看作是晚清经世学运动的始点。魏源强调“自古……无不富强之王道”。他一方面讥刺宋儒说：“心性迂谈可治天下乎？”（见《默觚下·治篇一》，收在《魏源集》，北京：中华书局，1976 年，页 36—37）另一方面则正面提出“兼黄、老、申、韩之所长而去其所短，斯治国之庖丁乎！”(《默觚下·治篇三》，页 45）这些都是汪士铎在《日记》中所发挥的议论，不过语气更为偏颇而已。

19 世纪中叶以后，经世致用的思潮逐渐成为主流，不但魏源、包世臣等学人倡导不遗余力，政治界的领袖如曾国藩、胡林翼等也为之推波助澜。“经世”虽然一方面出于儒家的内在要求，但另一方面也暴露了儒家在“治国、平天下”层面的限制。

然而晚清的经世运动和过去有一大不相同之点，即通过变法改制而逐步脱离了中国的传统，从此再也没有回到儒家“治国、平天下”的旧格局。从这一点看，汪士铎在经世思潮初兴之际便对儒家展开强烈的批评，是富有象征意义的，汪士铎的批评虽以“治国、平天下”为限，但后来的发展说明：这个缺口打开之后，中国知识人对儒家价值系统的整体信仰便开始动摇了。

二、“戊戌”前后对儒家价值系统的冲击

戊戌变法前后，儒家的价值系统第一次受到比较全面的挑战，康有为的改制虽假孔子之名，其实是以西方的政俗为蓝图。使西

方的价值取儒家而代之。这是当时人所说的“用夷变夏”；但最先向儒家价值系统公开发难的是谭嗣同。

他以西方的政教风俗为根据（其中尤以基督教的灵魂观为理论上的枢纽）以否定中国传统的伦常秩序。这是一种相当透彻的现代文化批判，也是中国现代激进主义的滥觞，如在著名的《仁学》中对传统的“名教纲常”的尖锐批判正是他对“三纲”所造成的残酷社会状况提出了极其沉痛的控诉。

据梁启超的《谭嗣同传》，他“幼丧母，为父妾所虐，备极孤孽苦”。他的父亲则是一位“拘谨”的“礼法之士”（《翁文恭公日记》光绪二十三年丁酉，三月廿七日条），谭嗣同因此便成了名教纲常下的牺牲品。可见谭嗣同“冲决伦常之网罗”的最早契机起于个人生命上的实感。而且这里也早埋下了他后来选择殉难的种子。但是他超越了个人的痛苦，把这个深刻的感受扩大、提升到宗教的境界——即他所说的“仁”。所以他终于把一己的“纲伦之厄”认同于整个中国的危亡，而走上了“杀身成仁”的道路。

但是我们也必须指出，《仁学》虽已全面攻击儒家的名教纲常，其重点则是君臣一纲，这是因为作者深信“彼君主者，独兼三纲而据其上”的缘故。还有一点也应该指出，谭氏把儒家“伦常之网罗”归罪于荀子，甚至提出“二千年来之学，荀学也，皆乡愿也”的论断；至于孔子的原始教义，他则说成是“黜古学，改今制，废君统，倡民主，变不平等为平等”。这些看法是否符合历史事实是另一问题，但正因如此，他才没有全面否定中国文化的传统。这又是他和五四时代的文化批判者有所区别之所在。无论如何，谭嗣同的纲常批判确是中国近代史上一次破天荒之举，其意义的重大是无可否认的。

《仁学》在清末的思想界发生了很大的影响。但这个影响并不在一般的伦理观念上，而是在政治思想方面。换句话说，《仁学》动摇了人们对于君臣一纲的信念，但似乎还没有冲击到整个纲常的系统。十几年后，中国之所以能够那样轻而易举地废除了帝制，在思想上不能说不是得力于《仁学》的传播。

1902年梁启超在日本创办了《新民丛报》；他发表了十几篇文字，合成《新民说》。《新民说》的宗旨是要用西方现代的新伦理来补充和刷新中国的旧伦理，以造成独立、自由、自尊的新人格。用最简单的话说，“新民”是以西方的“公民”为范本而发展出来的新概念。和谭嗣同不同，他不再与三纲五伦相纠缠，而直截了当以宣扬新伦理为己任。所以他首先强调“新民”必具“公德”的观念，并指出中国传统伦理是“私德居其九，而公德不及其一”。

我们所要强调的是《新民说》不但对“不失自主之权”的现代人作了极其详细的描述，而且确实改变了中国人——特别是知识人——的价值观念。《新民丛报》时代是梁启超在思想上发挥了最大的影响的时代。

后来胡适显然是沿着梁启超所开辟的道路，向前再跨进了一步。不过以价值观念的变迁而言，这却是关键性的一步，因为踏出了这一步，胡适才能提出“重新估定一切价值”的崭新命题。

三、五四时代中国价值系统全面变动

中国的价值系统发生全面的变动是在五四时代。它是谭嗣同“冲决伦常之网罗”的实践，也是梁启超“新民说”的进一步的发展，陈独秀在《青年杂志》（即《新青年》的前身）第一卷第五期《一九一六年》文中首先揭橥了“尊重个人独立自主之人格，勿为他人之附属品”一项大原则，文中摧破三纲和提倡独立自主之人格，陈独秀的三纲批判远比谭嗣同为透彻：第一、他把三纲溯源至“吾国自古相传之道德政治”，非像谭氏那样从今文经学的立场上为孔子开脱。第二、他的批判重心不再停留在君臣一纲上，而是更重视父子和夫妇两纲。第三、他提倡个性的解放。并借用尼采“奴隶道德”与“主人道德”的概念以区别中国的三纲和西方的个人自主。他对于个性解放的强烈愿望也因此而充分显露出来。据我所知，陈独秀好像是现代史上正式提议以“个人本位主义”来取代

"家族本位主义"的第一人。从他对家族制度的严厉攻击，我们不难看出他的三纲批判是以父子、夫妇两纲为重点的。这正是五四时代反儒家的主要倾向，同时也是共同倾向。

《新青年》反儒家的火力集中在家族制度和妇女解放两大问题上。除了陈独秀本人的文字外，比较重要的还有吴虞的《家族制度为专制主义之根据论》一文。吴文则要直接摧破《论语》中关于孝弟的理论；对传统价值观念的批判便这样一步一步地逼近儒家经典的核心了。从第二卷第六号起，《新青年》又开辟了"女子问题"的专栏，提出有关妇女解放的种种问题的讨论。例如吴虞的夫人吴曾兰女士便在第三卷第四号上发表了《女权平议》一长文，以后还有社会学家陶孟和的《女子问题》、周作人译日本与谢野晶子的《贞操论》、胡适的《贞操问题》和唐俟（鲁迅笔名）的《我之节烈观》等。

从思想史的角度看，《新青年》攻击家族制度和倡导妇女解放可以说是继续并完成了谭嗣同所提出的"冲决伦常之网罗"的命题。所以从《仁学》到《新青年》，其间贯穿着一条内在的理路。这就是说，五四反纲常名教的运动在社会现实的根据之外，同时还有思想史的根源。我们之所以能这样断定，是因为五四一代的思想领袖在传统批判方面仍没有完全脱出《仁学》的典范。但五四确是一个"重新估定一切价值"的时代，因为文化的各方面恰好都在发生变化，而且互相支援。从 1918 年起，白话文开始风行，所谓"打倒孔家店"的运动便在全国范围内展开了。鲁迅的《狂人日记》在当时青年一代的心理上所激起的震荡，我们今天已很难想象了。鲁迅用新文学的笔触揭露纲常名教的残酷性的一面，其感人的力量远比陈独秀、吴虞等人的正面攻击为深切。吴虞在读了《狂人日记》之后也深受感动，特别在 1919 年 8 月写了一篇《吃人与礼教》，举出中国史上许多记载来证实鲁迅的控诉。从此"礼教吃人"便成为五四时代一个最著名的口号了。《狂人日记》说中国历史满本都写的是"吃人"两个字，这句话的含义却已远远超出了"家族制度和礼教"，而笼罩了全部中国文化的传统。所以客观地说，

五四反传统的基调是在鲁迅的笔下奠定的。

白话文学扩大了五四时代的纲常批判还可以从北京大学的学生傅斯年（孟真）、罗家伦等所创办的《新潮》月刊（1919年1月创刊）得到印证。这是一个全部用白话文为媒介的杂志，在“重新估定一切价值”的运动上发挥了巨大的作用。

《新潮》在攻击传统社会制度方面的勇猛激烈可以从傅斯年在创刊号发表的《万恶之原》见其一斑。傅斯年的基本论点是以一切“善”都从“个性”发出来，而中国的家庭则是破坏“个性”的最大势力，所以是“万恶之原”。这篇文章是很有影响的。同年（1919）7月13日李大钊便在《每周评论》上写了一篇《万恶之原》的短评，作为一种呼应。他也认为“中国现在的社会，万恶之原，都在家族制度”。甚至迟到1951年熊十力还在用力地发挥这一论点。

自由主义者、马克思主义者和新儒家——这是中国20世纪三个互相排斥的思想流派——都异口同声地说中国的家族制度是“万恶之原”，这也许要算是中国现代思想史上的一个奇迹，但由此也可见五四反传统的影响之大，中国知识界的价值观念真正经历了一场革命性的变化。

以《新青年》和《新潮》为中心的文学革命和纲常批判终于激起社会上守旧派的反击。1919年3月18日北京《公言报》除刊出《请看北京学界思潮变迁之近状》一篇报道外，还刊出了那篇最有名的《林琴南致蔡孑民书》。林纾对蔡元培领导下的北京大学提出了两点最严厉的指责：第一、“覆孔孟、铲伦常”；第二、“尽废古书、行用土语为文字”。蔡元培的《答林琴南书》对这两点都作了有力的反驳。蔡氏的答书是中国现代教育史和思想史上的一篇重要的文献。

四、传统伦理秩序的解体

林纾的愤怒起于他深信北京大学师生“覆孔孟、铲伦常”之举

足以败坏人心，使“中国之命如缕丝”。从此以后，五四运动破坏了中国的旧道德，几乎成了保守主义者的共同看法。

但是传统伦理秩序的解体与社会经济制度的变迁密切相关，不尽出于思想的影响，而且早始于五四之前。但这并不是否认五四在这一方面的巨大作用。根据历史资料，我们现在可以把这个作用比较具体地归纳成两点：第一、19 世纪末叶以来，许多人早已在思想上或实际生活上不断冲击着名教纲常的堤防，造成了一些缺口，但整个堤防依然存在。五四新思潮的作用则是把这个堤防全面冲破了。第二、五四新思潮的另一个重要作用是使反抗名教纲常完全合法化了。在五四以前，反抗名教纲常的事件也时时有之，但反抗者的下场照例是很悲惨的，他们从此在社会上为人所不齿。五四以后则不同了，反抗者所得到的同情远比谴责为多，而且同情的一方代表了正流，谴责的一方则成了逆流。

五四对于名教纲常的冲击自然是巨大的。1919 年 5 月 4 日的学生运动爆发以后，半年之内中国便出版了四百种白话报刊。新思潮因此也传布到全国各地。中国小学正式有男女同学和大学招收女生也都是在五四以后才开始的。民国十一年（1922）全国受高等教育的女子，除教会学校外，已有 665 人。这是五四时代提倡“妇女解放”的一项重要成就。（参看陈东原，《中国妇女生活史》，页 387—392）。

但是以中国之大，五四新思潮究竟冲击了多少传统的大家庭，以致导发了“家庭革命”，则至今还是一个无法回答的问题。首先我们必须指出，首当其冲的主要是城市中受过教育的中上层社会，包括知识分子和工商阶层；其次，大概靠近交通要道的农村中的乡绅地主家庭也不免受到波及，如果他们有子女在城市读书的话。至于绝大多数不识字的农民，我们还不知道有过受五四影响而发生“家庭革命”的实例。小说家、戏剧家写暴露大家庭黑暗的作品也都是以中上层社会为背景。而且即使是中上层的社会，也并不是所有大家庭的子女都被名教纲常压迫得喘不过气来，以致人人都非反叛不可。萧公权的经验提供了一个相反的例子；他

的父母都死得很早，但他的成长反而得力于旧式大家庭的制度。他晚年回忆说：

> 一个人的性格和习惯一部分（甚至大部分）是在家庭生活当中养成的。……“新文化”攻击旧家庭有点过于偏激。……“新家庭”不尽是天堂，旧家庭也不纯是地狱。（见《问学谏往录》，台北：传记文学出版社，1972年，页13）

这是一个亲历了新旧文化交替的人的持平之论。不用说，“比较健全的旧式家庭”在五四前后依然是存在的。总之，在过渡时代每个人的早年遭遇不一样，因此对于旧式家庭的感受也因人而异。

最后我愿意再举通俗文化中的一个例子，以说明五四纲常批判的影响并不为一般想象中那样地无远弗届。1917年陈独秀在北京神州学会讲演，曾指出：

> 一般社会应用的文字，也还仍旧是君主时代的恶习，城里人家大门对联，用“恩承北阙”、“皇恩浩荡”字样的，不在少处。乡里人家厅堂上，照例贴一张“天地君亲师”的红纸条。讲究的还有一座“天地君亲师”的牌位。这腐旧思想布满国中。所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。（见《旧思想与国体问题》，刊于《新青年》第三卷第三号，1917年5月1日，页3）。

当时正去袁世凯帝制的失败不久，而再过两个月（7月1日）便是张勋的复辟，所以陈独秀特别关心民间的旧思想对于国体有不良的影响。其实，天、地、君、亲、师这五个字非常简单扼要地表现了中国一般人的价值系统。

先师钱宾四先生晚年也谈到这五个字，他说：

天地君亲师五字，始见荀子书中。此下两千年，五字深入人心，常挂口头。其在中国文化、中国人生中之意义价值之重大，自可想像。（见钱穆《晚学盲言（上）》，台北：东大图书公司，1987 年，页 377）。

我觉得钱先生从中国文化、中国人生的传统上去认取这五个字的意义与价值，其观点是较为全面的。记得在钱先生逝世前的两三年，有一次在素书楼谈话，他曾问我这五个字连成一句，悬挂在家家户户的厅堂上究竟是在什么时候开始的。我当时说，我还没有在正式文献中，包括笔记和小说，发现过这五个字。不过据我的推测，大概不会太早，应该是在清代才流行的。两年前我读《容肇祖集》，偶然发现容氏所引清初廖燕（1644—1705）《续师说一》一文中有下这一段话：

宇宙有五大，师其一也。一曰天；二曰地；三曰君；四曰亲；五曰师。师配天地君亲而为言，则居其位者，其责任不綦重乎哉？（《容肇祖集》，济南：齐鲁书社，1989 年，页 667）

看廖燕的语气，天地君亲师为宇宙“五大”已是当时流行的观念，也许其起源还可上溯到明代。最近我在日本关西大学图书馆中偶然查了日本柏悦堂文久二年（1862）翻印本《二十七松堂集》。卷十一《续师说一》后有魏礼（和公）评语，说：“天地君亲师五字为里巷常谈，一经妙笔拈出，遂成千古大文至文。”魏礼（1629—1695）比廖燕大十五岁，正是明清之际的人，可见此五字确在 17 世纪上叶已成为民间流行的“常谈”了。天地君亲师五字的决定版大概确是明清时代君权空前高涨下的产品，但通二千余年以观，其意义则决不能简单地解释成专为便于帝王专制而设。无论君亲的先后怎样安排，过去中国民间确信仰宇宙间有此五大价值。正由于民间接受了这个系统，五四时代陈独秀、吴虞的大声疾呼并不能立刻把这个观念“完全洗刷得干干净净”。

抗战期间（1937—1945）我在安徽潜山的乡下住了整整八年，每年正月初一许多人家都用红纸写五个大字悬挂在中堂上。不过这五个字已换了其一，即“天地国亲师”。这当然是因为民国时代已无“君”了。这一字之易象征了现代化，然而宇宙五大仍存则说明传统的价值观念也不是旦夕之间便能完全转化过来的。

结　语

总结地说，在中国现代史上，五四是价值观念转变的关键时代。这是由于知识分子自动自发并且有意识有系统地进行了“重新估定一切价值”的巨大努力。五四的知识分子不但彻底冲击了传统的价值系统，而且也引进了许多新的价值，如民主、科学、自由、人权之类。这些新的价值在七十多年之后仍然是中国大陆知识分子追求的目标。五四以来新价值尽管名目繁多，但从根源上说，都可以归系到一个中心价值上，即个人的自作主宰；这是从谭嗣同、梁启超到蔡元培、早期的鲁迅（如《文化偏至论》，见《全集》第一卷，《坟》，页38—54）和陈独秀、胡适等所共同提倡的。然而这决不是说，他们所向往的是西方式的个人主义，而置国家民族的大群于不顾。相反地，他们都是在建立新的群体秩序这一大前提之下，倡导个性解放、个人自主的。

从五四到1945年之间，中国社会上的价值观念一直在自然的转化之中，没有再发生突破性的变动。但中国在30年代由于日本军国主义的逼迫而亡国的危机一天比一天深化，群体的存在问题终于淹没了个体自主的问题。胡适在1933年曾将中国现代的思想发展划分成两个阶段：从梁启超到《新青年》，大致是侧重个人的解放；1923年以后，中国思想进入“集团主义”（Collectivism）时代，“无论为民族主义运动，或共产革命运动，皆属于这个反个人主义的倾向”（《胡适的日记》第十一册“民国二十二年十二月二十二日”）。胡适以1923年为分水线当然是因为第二年（1924）便是国民

党改组，“一党专政”、统一思想的格局在中国成立了。一个以“革命”为借口的新“名教”已大有继传统名教而起的趋势。

从社会史的观点看，五四以后中国传统的民间社会正开始向现代的公民社会转化；中国人的价值观念也在随着这个转化而不断的调整。

如果中国民间社会和价值观念没有经过1949年以后的顿挫，现在会变成什么样的情况呢？这个问题在四十年前是无法回答的。但是今天我们可以说：看看台湾和香港这两个未经战乱摧残的中国社会。我并不是说，这两个中国社会已达到了理想的境地。相反地，台湾和香港都各有其问题，在价值观念的调整方面更是困难重重，而且新的困扰还在不断出现。不过无论如何，这两个社会的价值观念的变迁告诉我们：传统和现代并不是在每一方面都必然是势不两立的。现代化有时反而需要借助于传统中的健康力量。在传统与现代长期的互相激荡之下，这两个社会的富于中国情味的价值系统都已具有多元和开放的性格，群体和个体之间的永恒紧张可以时时通过多元的、开放的价值观念而得到一种暂时的缓和，这种新价值系统不能保证社会不发生问题甚至危机，但它可在发生问题或危机时提供比较合理的解决方式。

（原题目：《中国现代价值观念的变迁》，《明报月刊》1993年4月）



让一部分人在精神上先富起来（1999）

一十九稘初告终，抟抟员地趋大同。
神机捭阖纵变化，争存物竞谁相雄？
大哉培根氏告我，即物观道冥纤洪。
（中略）
三皇五帝各垂法，所当时可皆为功。
蚩蚩之氓俾自治，奚翅洲渚浮艨艟。
及其已过尚墨守，无益转使百弊丛。
矧今天意存混合，殊俗异种终棣通。
是时开关用古始，何异毛毳当炉烘。
履而后艰常智耳，如瘖弗毖宁非懵。
四百兆民皆异种，卒使奴隶嗟神恫！
所以百千万志士，争持建鼓挝顽聋。
贤愚度量几相越，听者一一褎耳充。
胶胶扰扰何时已，新旧两党方相攻。
（下略）

——严复《赠熊季廉》

上面所引的是严复在1901年写的一首七古。因为原诗太长，我不得不稍作一点删略，但原诗的主要旨意都已包括在上引的二十六句之中了。我不想为此诗作注释，因为原诗并不难解。我只想借它起兴，说一说我对于20世纪终结的感受，以答《二十一世纪》编者殷勤下问的盛意。

中国人有“世纪”的观念当然是20世纪以后的事。严复写此诗时其实心中仍然是用光绪纪年。但由于他是“西学巨子”，这才意识

到“19世纪”已经“告终”了。当时中国显然还未流行“世纪”一词，因此他选了这个典雅的“稘”字来译“century”。事实上，“稘”字原义并不是百年，不过由于“稘”通于“期”，注经家解“期”常有作“百年”者（如“期颐”百岁之人），严复转弯抹角想到了它。可见他所说的“一名之立，旬月踟蹰”，确是毫无夸张的自白。从中国文字学的严格意义上说，“稘”字自然远比“世纪”为正确。但约定俗成之后，“世纪”大概已无可变了。从这一个字上，我们也不免发生一种感想：严复提倡的“进化论”震动了整个中国，几乎笼罩了全部二十“稘”的中国思想界。然而就每一具体的中国事物而言，“变化”是不是都等于“进化”呢？“稘”为“世纪”所取代这一微不足道的小事因此富于极不寻常的象征意义。它在新旧“稘”交替的今天为中国人提供了一个“反思”的起点。

从一个字转到严诗的本身，我们的感慨便更深了。除了“四百兆民”今天应该加三倍，千真万确地证明了“进化”之外，其余几乎原封不动，句句都可以移作今天中国的写照。严复在当时是一位最热心推动“改革”和“开放”的知识界领袖，全诗讲的便是这两件大事。和许多同时代的人一样，严复对世界走向“大同”、“混合”似乎深信不疑。一百年后的今天，“大同”、“混合”的语言差不多已绝迹了，代之而起的是“多元文化”以至“文明冲突”。这好像是今昔的一个重大异点。但是换一个角度看，又不尽然。由于一百年来科技的惊人发展，特别是80年代以来的电子革命，再加上市场经济全球化的无孔不入，这个世界虽未进入“大同”，却缩小成一个“地球村”了。最近有一位电子专家格莱克（James Gierek）说得最传神：

> “我们大家都连在一起”，乃是一家电话公司的广告文案，但也已是这十年来的真实写照。柏林围墙倒塌等政治动荡不再只单单是历史：除了电视和传真相辅相成外，资讯与愿望的全球分享使得暴政即使不会马上过时，至少也无法逞其花言巧语。

从这个视点看，今天的世界仍然是严复的世界的延续。他在诗中所特别提到的培根（Francis Bacon），正是最早预见到科技足以根本改变世界的近代先知。中国已不可能孤立于科技所主宰的现代世界之外，这也是严诗中郑重传达的一个意思。

回顾20世纪的历史足迹，我们的视线自然不能仅仅停留在中国一地。这里我要略提一提 *Our Times* 这本书。这是由美国一家大出版公司，集合了历史界的名家为指导顾问，再加上由作家、编辑、研究人员、美术家等组成的一支庞大队伍，精心撰写而成的。英文原版刊于1995年，其目的便是要以图文并茂的方式，呈现出20世纪人类文明的全貌。这部书以十年为一单元，另请最有权威的专家撰写一篇精简的论文，把每一个十年中最有代表性的文化趋向及其意义概括出来。例如第一个十年的弗洛伊德（Sigmund Freud）的“潜意识之谜”、30年代的“极权主义”、70年代的“环保”、80年代的“电子革命”等。全书不但记述了文明的正面成就，也暴露了人类的愚昧和褊狭及随之而来的无数灾难，如两次世界大战和革命暴力便是显例。

我不是说，这本书已成学术性的经典，字字都是珠玑。恰恰相反，这不过是一部资料性质的参考书，再过两三年，也许便无人问津了。但此时却恰好为我们回顾20世纪的历史提供了最大的便利。

我读了这部资料书，不能不发生一个很深的感慨。在这本书中，20世纪中国只有在战祸、混乱、破坏的记述中占着很可观的世界地位，也在极权主义的兴起和衰落过程中扮演着重要的角色。然而在文明发展的部分，无论是科学、文学、艺术、宗教、思想、音乐、舞蹈等等，中国竟完全交了白卷。但中国千真万确是一个古老而又悠久的文明，拥有过商周铜器艺术、魏晋以下的绘画、《诗经》、《楚辞》、唐宋诗词、先秦诸子、禅宗、宋明理学……。为什么进入20世纪以后，在整整百年之中，中国的人文精神竟如此一蹶不振呢？我曾听到不少人说，21世纪中国即将成为科技大国，因为中国人既聪明，又灵巧，特别在技术方面确实具有无穷的潜力。我没有理由怀疑这一说法，而且已有不少事实在支持着这个推

断。但是我总想问一个问题：即使这一天到来了，中国人便真的感到完全满足了吗？科技彻头彻尾是西方文化的产品，而且毫无可疑是从一种更高的精神境界中转出来的。难道中国人百年以来追求的仅仅是魏源所谓“师夷之长技以制夷”这一件事吗？

在世纪末的今天，中国的精神贫困更远在物质贫困之上，这已是无可争辩的事实。1994 年以研究欧洲中古文化史著名的俄国史学家古烈维奇（Aaron I. Gurevich）在谈到苏联解体后俄国的一般思想状态时指出：

> 官方意识形态长期压抑下俄国民间文化的多层积淀，在极权体制崩溃之后，突然爆发了出来。无论是政客、史学家、学人对此都毫无心理准备。与此同时，数十年来宰制了史学思维的马克思主义史学完全失去了信用，留下来的则是一片“哲学空白”（philosophical void）。而填补这一大片空白的便是神秘主义、“怪力乱神”（occultism），以至侵略性的沙文主义等等现成的东西。

几年前我初读此文便印象很深，今天我更感到中国精神的贫困还远在俄国之上，因为俄国在极权时代仍存在着东正教的根荄，更重要的是文学的反抗传统始终不绝如缕，有一些作家和诗人即使在斯大林统治下也不肯在思想上作一丝一毫的妥协。我们只要一读伯林（Isaiah Berlin）的那篇访谈录便可见其大概。这和中国大陆从 1949 年起知识人全部“闭口休谈作哑羊”或“文章唯是颂陶唐”（陈寅恪 1953 年诗句）相去何止万里。90 年代以来“作哑羊”、“颂陶唐”的流风余韵基本上又复活了。不过时移世易之后，颂声已加上层层古今包装，从“三后”到“三代”无不尽有，如此而已。即使眼前没有人能看得穿或愿意戳破，但将来陵谷变迁（这是必然的），后世必有能辨之者。在这种情况下，中国的精神贫困岂能不日益加深？

今天中国一般人民的精神饥渴所达到的深度和广度，真可谓

史无前例了。精神饥渴只有精神食粮才能解救。在过去，这是儒、释、道三教所负担的任务。今天姑不论支离破碎的三教已自顾不暇，即使完整，恐怕也不足以应付这全新的精神危机。知识分子虽然“洋话语”五色斑斓，但这种局势却不是花言巧语所能化解得了的。那么，严刑峻法可以奏功吗？我们不妨略略翻阅一下《宋刑统》和《宋会要辑稿》的《刑法》诸卷中关于禁止“吃菜事魔”的“妖教”的立法。但南宋初已有人指出：

> 伏见两浙州县，有喫菜事魔之俗。方腊以前，法禁尚宽，而菜魔之俗犹未至于甚炽。方腊之后，法禁愈严，而事魔之俗愈不可胜禁。州县之吏，平居坐视，一切不问则已，间有贪功或畏事者，稍踪迹之，则一方之地，流血积尸，至于庐舍积聚，山林鸡犬之属，焚烧杀戮，靡有孑遗。自方腊之平，至今十余年间，不幸而死者，不知几千万人矣。

方腊曾经是大陆史学界的“起义英雄”，大家对这一段史事应该耳熟能详。值得指出的是在方腊之乱（1120）之前的十几年间正是“党禁”严厉风行的时期，“诸邪说诐行，非先圣贤之书，及元佑学术政事，并勿施用”。史学之书和三苏、秦观、黄庭坚的文集都毁板不许刊行，甚至“以元佑学术政事聚徒传授者，委监司察举，必罚无赦”。所以那也恰好是一个精神最贫困的时代。

有鉴于中国近些年的状况，我得到了一个灵感：物质贫困既然可以通过“让一部分人先富起来”获得解决，那么精神贫困是不是也应该如法炮制，即“让一部分人在精神上先富起来”？也许有人会驳斥我：“这岂不是在提倡精神贵族么？”我说不然。在经济上“先富起来”的已不在少数，但到现在为止，还没有听到有谁指责他们是复了辟的“资本家”，为什么“在精神上先富起来”的人便一定会变成“精神贵族”呢？

“让一部分人在精神上先富起来”当然必须具备一定的先决条件。大体说来，有客观条件和主观条件两类。经济上一部分人先富

起来的客观条件是市场机制，无论是姓“社”姓“资”都不相干，市场必须具有一定程度的开放和自由竞争，否则它便死了。精神上一部分人先富起来也离不开一个“思想的市场”（西方现称之为“market of ideas”），这个市场也同样必须有最低限度的“开放”与“自由竞争”的保证。这便是通常所谓“言论自由”、“出版自由”。主观条件则更为困难，其关键端在有没有一部分人能建立起谭嗣同、梁启超、章炳麟以来所大力提倡的“个人自主”。陈独秀在五四前夕说得最清楚，这是“尊重个人独立自主的人格”。把“个人自主”应用到学术和思想的领域内，在西方大致可以韦伯（Max Weber）《科学作为一种志业》中所表达的态度为代表，其核心只是“知识的真诚”（intellectual integrity）。但其中有一段话值得介绍。他说：

> 一个有用的教师的主要任务是教他的学生认识那些“不方便”的事实——也就是对他们的党派意见不方便的事实。相对于每一个党派的意见都有许多极不方便的事实，对于我自己的意见或别人的意见，都是如此。我相信，如果教师能迫使他的听众习惯于这一类事实的存在，他所完成的已不止是一种知识上的任务。我甚至可以毫不谦逊地说：这是一种“道德的成就”。

敢于为求真实、说真话而不计一切后果，这是“在精神上先富起来”所不可或缺的主观条件。其实这种精神并不用向西方搬取。孟子称之为“大丈夫”的三个条件——“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”——用于开拓精神资源上便和韦伯所谓“道德的成就”基本一致。《中庸》记孔子论“强”有“和而不流”、“中立而不倚”、“国有道，不变塞焉”、“国无道，至死不变”诸语又何尝不是“个人自主”的最有力的诠释？现代中国知识分子人人都知道这些道理，只不过“知及之仁不能守之，虽得之，必失之”罢了。但我们现在谈的是“一部分人”，是“创造少数”。而且近年来经过

发掘，使我们确知，即使在现代最“无道”的时期，知识分子中也仍然存在着这样的典型。这就够使我们有信心了。

严复诗中“所以百千万志士，争持建鼓挝顽聋”，便是当时“在精神上先富起来”的“一部分人”。可惜整个20世纪的暴虐和无道耗尽了中国的精神财富。我们要想在21世纪重建新的精神财富，几乎一无凭借，一切都要从头做起，这确是一个长期而艰苦的进程。然而除此已别无他途。所以我只能用“让一部分人在精神上先富起来”这句话，作为我对于21世纪中国的献词！

（《二十一世纪》，1999年12月）

恢复人类文明的元气（1999）

我是一个学历史的人，从历史看20世纪，套句狄更斯的话："这是最好的时代，也是最坏的时代。"

20世纪初是充满希望的时代，科学、民主、进化论这些主导性的思想传到中国，才有辛亥革命、五四运动等一连串的变化。当时中国人深信社会必然不断进化，民主与科学都将在中国实现。多数人充满着新希望，这就是所谓的"最好的时代"。

经过百年，我们来看看结果如何。科学的确有伟大的成就，医疗发达让人类寿命延长，物质生活各方面都改进了，但是，科学也带来原子弹、细菌、对自然生态的大规模破坏。计算机是传播的革命，好处是把世界缩小了，但它同时也传播色情等不健康的事物。什么事都是两面的，不能只看到一面。

以整个世界而言，20世纪是一个屠杀、破坏、摧毁旧制度的时代。人类因为拥有科学和技术而变得狂妄自大，想把社会消灭、重新塑造文明。纳粹迫害犹太人、柬埔寨屠杀等，都不是无缘无故杀人，而是假借信念、进步、革命之名进行的，这就是人类的狂妄。人类只掌握了不完整的知识，却自以为找到了历史的规律，妄想破旧立新。现在许多人开始质疑是不是真的有历史进化论。

清朝大思想家章太炎认为"善进，恶亦进"，善与恶同时进化。现在看起来，他的话是比较有道理。人如果太相信自己，就会产生狂妄的心态。

经过20世纪，我们知道世界不可能完美，完美只在上天堂的时候才有。人类要不断创造，不断一点一滴地改善社会，但旧的困难才去，新的困难又接踵而来，许多问题不停发生。每个时代有每个时代的困难，没有什么进化论可以给与我们安慰。

20世纪终结时的悲哀是理想主义消失了。世纪初有很多理想主义者对时代充满希望和理想精神，甚至不惜牺牲生命。可是今天所看到的是美好理想的破灭。

20世纪，以理想主义开始，但以血腥、暴力告终。中国经历了人类历史上最残忍的暴力革命，短期内恢复不了。物质资源毁灭了还可以很快创造，文明秩序、伦理和道德这些精神资源没了，要经过几百年的培养才能出现。

下个世纪，人类往什么方向走是没有答案的。我认为，中国的变化还没有尘埃落定，还在寻找当中。21世纪是不是会更好，我更不敢说。宗教、种族和文化的冲突都会出现，包括伊斯兰教和基督教的冲突，美国黑人和白人的种族冲突，种族恐怖主义不会消失。文化冲突是价值观的冲突，个人和群体间应该如何定位，是人类要面对的问题。

世界复杂得很，我们没有一定的理由悲观，也没有一定的理由乐观。21世纪人类的重要使命就是恢复文明的元气。20世纪是大规模的破坏，下一个世纪必须步入重建文明秩序之路。

人不一定能从过去学到教训：慈禧太后镇压康梁改革，国民党也曾镇压民主自由。总之，民主与法治一天不建立，专制或集权的统治者便一天不会从历史上取得教训。他们唯恐失去权力与既得利益，对历史不可能有真正的兴趣。我们这些普通人可以从历史上看到有益的教训，但却影响不了历史的进程。这是人类的悲剧。

（《远见》第152期，1999年2月）



重振独立自主的人格（2000）

在这篇短文中，我只能集中地谈谈中国知识人（注意：不是“分子”）的问题，先回顾一下他们在20世纪的旅程，然后再略略展望他们在新世纪可能的前景。20世纪之初，中国虽然既弱又贫，好像随时有被“列强瓜分”的危险，但中国知识人却正如日中天。1900年前后，梁启超一枝“常带感情”的健笔不知风靡了多少中国人，给他们以无限的希望，接着则是从“文学革命”到“五四运动”，那更是知识人群体的黄金时代。民国四年（1915）9月，胡适在美国第一次写“文学革命”的长诗，其中便有“再拜迎入新世纪”之句，可见他对于20世纪抱着多大的期待。

自谭嗣同在《仁学》中首揭“个人自主之权”以来，“个人自主”成为中国知识人的中心价值之一。所以陈独秀在1916年正月号《青年杂志》上还特别提倡“尊重个人独立自主的人格”。但“个人自主”的含义是在五四新文化运动以后才获得比较深入而全面的展开的。这一中心价值的实践当时自然仍局限在知识人之间，但无论如何，这总不失为一个有希望的开端。正如西方的民主、自由、人权等价值一样，最初始于中产阶级，然后才愈传愈广，终于普及到一切阶层与个人。中国的文化、社会结构和西方不同，“士”一向居于“四民之首”，只有在“士”——知识人的前身——牢牢守住“个人独立自主的人格”之后，这个价值才有可能向其他社会阶层传布。这是梁启超在一百年前大声疾呼“欲兴民权，宜先兴绅权”的主要根据。他所说的“绅”，其实便是“士”，这是毫无可疑的。

但五四时期也成为中国知识人历史上的一个分水岭。在五四前后约十年左右，中国知识人确曾发展了“独立自主的人格”；他们

在思想和知识的领域内，通过个人"良知"或"理性"的判断，各自选择自己的方向分头发展，即使以政治活动为终身事业的知识人，也表现出多元蓬勃的生气。当时新兴的政治和文化团体很多，从极端保守的到极端激进的，应有尽有。它们之间的互相批评有时是很激烈的，但大体上仍不脱自由竞争的正常轨道。

今天看来，这些团体无论是"左"还是"右"，都必须看作五四新文化运动不可分割的一部分。试想：如果新文化运动中没有清华国学研究院王国维、梁启超、陈寅恪的史学著作，没有梁漱溟的《东西文化及其哲学》，也没有南京东南大学的《学衡》杂志，那么五四时期中国的学术和思想将贫乏成什么样子？上述这些学人和团体在政治上都属于"保守"甚至"反动"的一边，其中清华的王国维、陈寅恪和《学衡》派的吴宓、梅光迪甚至终身拒绝接受"白话文"，然而他们都充分体现了"个人自主"的现代精神。王国维自沉昆明湖，陈寅恪说他以生命来实践"独立之精神，自由之思想"，这是最中肯的论断。陈寅恪晚年也继王国维而起，以大无畏的气概，捍卫"不自由，毋宁死"的最高原则。以领导五四的几位主将而言，胡适、陈独秀、鲁迅也都能各持其信念，终身不向权势低头。

不幸在30年代以后，中国知识人便开始守不住"个人自主"的价值了。日本侵略愈逼愈紧，中国确实面临着亡国的危险。国家、民族意识的高涨是必然的；知识人在国难时期应该把国家和民族的整体利害放在第一位，这也是不容争辩的。但是这不能构成他们放弃"个人自主"的充足理由，更不能成为拥护"独裁"、"专制"的根据。

1934年，蒋廷黻和丁文江提出"新式专制"、"新式独裁"的概念便是一个信号。他们都是所谓"自由主义者"，对现代政治与社会也有深刻的认识。他们的动机不过是希望中国有一个强有力的集权政府，可以有效地对内进行建设，对外抗拒侵略。当时坚持民主的主要是胡适。所以这是一场中国自由主义者内部的争论。主张"独裁"的丁、蒋两人也只是把"独裁"或"专制"当作危急时

期的过渡策略。胡适所忧虑的则是："一党专政"的观念从此将更为牢不可破，中国民主的前途也将更为黯淡了。我说这是一个"信号"，因为自此以后，愈来愈多的知识人在"国家"、"民族"、"人民"、"革命"等集体性的政治符号前面失去了批判的能力。他们甚至对"个人自主"的价值感到羞愧和罪恶。从抗日战争起，中国知识人虽有左右的政治分化，但"个人自主"的主体意识一天比一天萎缩，则殊途同归。50年代以后中国知识人的处境和心态是大家都熟悉的，已不用再说了。

在世纪末的今天，中国知识人的主体意识显然已开始复苏。我们虽明知中国有不少知识人属于《中庸》所谓"中立而不倚，强哉娇"的一型，平常却很难听得到他们的声音。外面最有机会听到的则是粉饰"太平"、歌颂"盛世"的大言壮语，寄托于"三代工程"者有之，依附于"三后论说"者也有之，"主权"高于"人权"的呼声近来更是响彻云霄。此外，以天朝的"弄臣"自喜，对边鄙"资产阶级腐朽文化"肆其轻薄者亦复时有所闻。任何一种文风和心习，一旦形成之后，便不可能在短期中自动消解。所谓"新世纪"、"新千年"不过是一个纪年数字的简单变换，难道我们真能相信在1999这个数字转为2000的一刹那间，世界便真会"一元复始，万象更新"了吗？

传统"士大夫"早已走进历史，一去不返，现代知识人也不过是千万种行业之一，决无特权可言，也不应该有任何特权。但是由于历史和文化的传承关系，在中国尚未变成一个正常的现代社会之前，我们总不免对中国知识人抱着一点特别的期待。他们似乎仍有责任重振五四以来久已消沉的"个人独立自主的人格"，在知识和价值两大领域中不断作开拓和耕耘的努力。因此我对于今天被迫沉默的中国知识人依然寄予最大的希望。

1964年，陈寅恪写道：

虽然，欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰五代史记，作义儿冯道诸传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正。故天

水一朝之文化，竟为我民族遗留之瑰宝。孰谓空文于治道学术无裨益耶？（《寒柳堂集·赠蒋秉南序》）

这位有智慧、具通识的老史学家的话是值得我们三思的。我愿意借他的话表达我对于新世纪中国知识人的敬礼。

（《明报月刊》2000 年 1 月）

晚节与风格（2001）

《明报月刊》三十五周年纪念对我来说是一个引起温暖记忆的日子。1966年我在美国，未能在香港恭逢创刊盛举。但是我还记得我在1962、1963年间给香港友人所写的几封信，曾在《明报月刊》上刊载过。题目也是朋友代为拟定的，大概是《论海外中华》。因为我从未将这些信收进文集里，手头也早已无存稿，所以记忆不免模糊了。"海外中华"是我当时一种空想，大致认为中国文化在本土一时没有机会发展，只能在海外由中国知识人承担起这个任务。这篇文字在美国也曾引起反响，我记得有人把它节译成英文，在纽约出版的一家留美同学办的刊物中发表了。但我现在连这个刊物名称都忘记了。以后有机会，我也许会找出《明报月刊》的原文来重读一遍。

在60年代，我和许多留美学人一样，是金庸先生的武侠小说迷。所以1971年我第一次回到香港时，便请人介绍和查良镛先生交谈过一次。这是我认识《明报月刊》创建人的开始。但是我当时在美国工作，很少有机会写中文，所以我正式成为《明报月刊》的投稿人要等到1973年回新亚服务以后。从1973年起，我许多关于文化思想以及《红楼梦》的文章都是先在《明报月刊》上刊出的。1975年回美国之后，这一读者而兼作者的关系不但没有断，反而更加强了。我的老朋友如胡菊人先生、董桥先生，都是维系我与《明报月刊》之间的关系的原动力。这一点使我至今感念不忘。

我一生投过稿的报刊不计其数，但我始终觉得《明报月刊》最令我有亲切之感。自由、独立、中国情味大概是我对《明报月刊》最欣赏的几点特色。《明报月刊》真正做到了雅俗共赏的境地。这里没有任何预设的意识形态；我所谓的"中国情味"也不含狭隘的

民族意识。这里也没有权力的威胁或诱惑；作者可以称心而谈，读者也可以随意阅读——没有人会想到与权势或财富发生任何关联。

现在我自己已进入老年，用围棋术语说，我是处在收官子的阶段，只想关起门来，在专业领域内做一点与世无争的研究工作；因此我大概不大可能再在《明报月刊》上发表长篇大论了；但是我对《明报月刊》的感情是不会改变的。

文化社会事业与个人不同，无所谓生、老病、死，所以《明报月刊》可以日新月异，而且也一直与世俱新。但是我希望它的基本风格不会改变，此之谓万变不离其宗。中国人从来最怕“晚节不保”，这是从个人立场上说的。所谓“晚节”，今天当然已超越了传统政治概念。这是指一个人平生所一贯信奉的基本价值，由于临老不能守孔子“在得”之戒，竟假借种种冠冕堂皇的说辞，弃之不顾。《明报月刊》自然不存在“晚节”问题，然而我对于它的一贯“风格”却愈来愈珍惜。21 世纪真正开始了，我愿意与《明报月刊》作一个庄严的约定：我努力保自己的“晚节”，《明报月刊》努力保自己的“风格”，如何？

（《明报月刊》2001 年 1 月）



容忍与自由（2002）

1947—1948年间，我曾是储安平主编的《观察》周刊的一个年轻读者，当时在思想上、知识上所受到的种种新鲜刺激至今记忆犹在。当年的《观察》以“独立”、“超党派”自律，而且也确实做到了这两点。

《观察》的作者从左到右都包罗在内，他们之间也往往互相争论，针锋相对，一步不让，使我这样一个初入大学的青年大开眼界。我自然是没有能力判断其间的是非正误，但各种不同甚至相反的观点在一个刊物中纷然并陈，对我后来的思想形成发生了难以估量的深远影响。我从那时起便不敢自以为是，更不敢自以为代表正义、代表唯一的真理，把一切与我相异或相反的论点都看成“错误”或“邪恶”了。

《观察》所代表的是所谓中国自由主义知识人的声音。“自由”和“容忍”是一对分不开的连体双胞胎。这两个观念虽然都起源于西方宗教革命以后的信仰多元化，但在中国传统中也不是完全没有根源。1946年胡适在北京大学的开学典礼上有一个发言，他引用了南宋吕祖谦的一句话：“善未易明，理未易察。”他进一步指出，这便是中国本土的自由主义的一种表述方式。我觉得胡适这个观察是很敏锐的。近来我深入地研究了宋代思想与政治的变迁史，更证实了他的论断。北宋王安石为了变法，不愿意“异论相搅”，总是希望把思想统一起来。所以他写了一篇著名的《致一论》。王安石的动机是好的，他献身改革的理想与热情也是值得我们钦佩的。但是他毕竟没有跳出传统的思想格局，依然相信“天下义理只容有一个是，无两个是”（张载语）。这是当时多数儒家（包括理学家）所共同接受的基本信念。王安石忍耐不住，最后甚至运用政治力量

来压制“异论”，引起了以后一连串的不容忍的行动，这是很令人惋惜的。这种不容忍的风气传到南宋还未息止，所以才出现了上引的吕祖谦的名言。但是我们从另一角度看，这句话的出现也标志着“容忍”作为一个价值已经在儒家传统中开始萌芽了。最近原籍印度的阿玛提亚·森（Amartya Sen，1998年经济学诺贝尔奖得主）也告诉我们：16世纪印度一位皈依了伊斯兰教的皇帝，曾多次下令保障信仰自由；诏令中一再强调：如果印度教子弟被迫信仰伊斯兰，他们随时可以回归祖先的宗教。森以此例破所谓“亚洲价值论”，证实伊斯兰教也曾实践过“容忍”，不像我们今天所看到的基本教义派那样走向极端。我认为森所举之例与胡适所引吕祖谦之语具有同样的重要性，足以说明“容忍”与“自由”绝非西方所独擅，这两者都是“普世的价值”。

“善未易明”不是否认有善恶之分；“理未易察”也不是否认世界上存在着“真理”。我们每一个人都必须本着自己所确知、所确信的“善”与“理”去说话。但是我们又必须随时随地警惕自己，我们的所知、所信未必是绝对的“善”，绝对的“理”。我们要永不停止地争取说话的“自由”，但同时又必须“容忍”别人发言的“自由”。我们的容忍也有一个极限，用暴力摧毁“自由”的团体或个人则是我们绝对不能“容忍”的。

我很高兴看到《观察》（网站）在21世纪复活，特重申“容忍”与“自由”之义，以表达我的庆贺至忱。卑之无甚高论，读者谅之。

（《观察》2002年）



中國情懷 | 文化篇 |





试论中国文化的重建问题（1981）

自19世纪末叶以来，关于中国传统文化的问题便不断有人提出讨论；五四以后，中西文化的争议更是高潮迭起。这些讨论和争议在当时虽然没有获得共同的结论，但是多少也发生了一些澄清观念的作用。时至今日，大概已没有再坚持“本位文化”、“全盘西化”或“中体西用”种种旧说法了。以前谈文化问题的人往往显露两个倾向：第一、他们将复杂万状的文化现象在文字上加以抽象化，并进一步用几个字来概括整个文化传统的精神。第二、这种抽象化又引起一个不易避免的倾向，即以为具体的文化现象也和抽象的观念一样可以由我们任意摆布。上面所说“本位文化”、“全盘西化”之类的态度便是这种倾向下的产物，其基本假定是人们（其实只限于少数知识分子）可以主观地、片面地决定文化发展的方向。我在本文中将尽量避免这两种倾向，但是并不否认我们的自觉的努力可以有助于文化的发展。大体言之，在思想和价值的领域内，如果客观条件允许，我们是可以通过持续不断的努力而有所创新的。中外历史上，这样的例证多不胜举；18世纪欧洲的启蒙运动和20世纪之初中国的五四新文化运动尤其是最有力的证明。

另一方面，我们今天讨论中国文化的重建问题，在基本观念上已和四五十年前的“全盘西化”论者截然不同。这几十年间学术界（尤其是人类学）关于文化的探讨，以及许多非西方民族的文化发展都加深了我们对文化变化的了解。文化虽然永远在不断变动之中，但是事实上却没有任何一个民族可以一夕尽弃其文化传统而重新开始。克拉孔（Clyde Kluckhohn）曾指出，一个社会要想从它以往的文化中完全解放出来是根本不可想象的事。离开文化传统的基础而求变求新，其结果必然招致悲剧。德国1919

年所颁行的魏玛宪法（Weimar Constitution）便是显例。这个宪法作为一个抽象的政治文件而言是相当精彩的，可谓民主精神的充分体现。但由于它完全脱离了德国文化背景，因此施行起来便一败涂地，最后竟导致希特勒的崛起，酿成大祸。近来文化的讨论之所以用“传统”与“现代”来代替“本位化”与“西化”的旧名词，决不是偶然的。在现代科技的强烈冲击下，每一文化（包括西方在内）都曾经过一个“传统”与“现代”互相激荡的历史阶段。并且由于各民族的文化背景不同，这种激荡的过程与结局也彼此殊异。换句话说，每一民族的传统都有其特殊的“现代化”的问题，而现代化则并不是在价值取向方面必须完全以西方文化为依归。以前的人，把“西化”和“现代化”简单地等同起来，显然是一错误。

最近几年来若干地区的文化动态更使我们真切地认识到：今天世界上最坚强的精神力量既不来自某种共同的阶级意识，也不出于某一特殊的政治理想。惟有民族文化才是最经得起时间考验的精神力量。伊朗对西方文化特别是美国文化的强烈反抗，虽已越出理性的轨道，但其所表现的乃是民族文化意识的觉醒，则至为明显。

基于我们今天对文化的认识，中国文化重建的问题事实上可以归结为中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。这样的大问题自然不是单凭文字语言便能完全解决的，生活的实践尤其重要。但是历史告诉我们，思想的自觉依然是具有关键性的作用的。自五四运动以来，中国文化重建所遭遇到的挫折至少一部分是由于思想的混乱而造成的。自康有为的《大同书》以来，各种过激思想一直在不断地威胁着中国的知识界。这一文化悲剧决非任何历史决定论所能解释得清楚的。这一事实最足说明中国近代思想的贫困。

造成中国思想贫困的客观因素当然很多，不过从主观方面来看，中国学术思想界本身也不能完全辞其咎。七十年来，中国并没有一个持续不断的文化建设的运动。前已指出，五四新文化运动，

不幸变质太早，还来不及在学术思想方面有真实的成就，便已卷入政治漩涡中去了。这和西方的“文艺复兴”、“启蒙运动”或中国的“理学运动”都无法相提并论。古人说，“礼乐所由起，百年积德而后可兴也”。近代中国便正缺少这样一个“积德”的阶段。但问题并不完全在于政治社会情况的不安定，以致学术工作无从循序渐进。更重要的是多数文化运动的领导人物仍然摆脱不了“学而优则仕”的传统观念的拘束，因此不能严守学术岗位。在他们的潜意识里，政治是第一义的，学术思想则是第二义的；学术思想本身已无独立自足的意义，而是为政治服务的事物。自康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》以来，这种偏向便愈来愈显著。不但治中学者如此，治西学者亦复如此。一般倾慕西方文化的人在取舍抑扬之际也缺乏真知灼见；他们往往对自己还没有十分弄清楚的东西，已迫不及待地要用之于中国政治和社会的改造上面。这种轻率而又轻薄的态度不但与西方“为知识而知识”的精神完全背道而驰，而且也和中国人所一向讲究的为学须分本末人己的传统大相径庭。

中国传统中的基本价值与中心观念如何转化？这个问题太大，没有人能给予简单的答案。就学术思想的范围之内所能作的努力而言，我个人在经过了慎重的考虑之后，愿意提出以下几点建议：

第一、现代性格的文化重建和董仲舒时代的崇儒运动不同，它绝不能基本上依赖政治力量。中国史上的重要文化运动无不起源于民间，先秦诸子、六朝玄学与佛学、宋明理学都是如此。但这些运动最后往往流为官学，因而失去其活力。两汉的经学，唐代的三教讲论，明、清的程朱正学都是显证。今后的文化发展必须要突破这一传统的格局。学术和文化只有在民间才能永远不失其自由活泼的生机。并且也惟有如此，学术和文化才确能显出其独立自主的精神，而不再是政治的附庸。但是这并不表示学术与文化必然是和政府处在对立的地位，或与政府不发生任何关系。在现代化的社会中，学术与文化有时可以是一种“批判的力量”，但这种批判的锋芒并不是专门指向政府的。另一方面，政府对学术与文化则有从旁支持与

奖励的责任；这种支持与奖励又往往是和现代化的程度成正比例的。我说“从旁”，其意在强调学术与文化自具独立的领域，政府只有提供经费的义务，而无直接干涉的权力。当然，学术与文化脱离了政治的控制之后还会遭到其他问题的困扰，但是问题的性质已变，是现代的而不是传统的了。

第二、如果如上面所说，文化重建涵蕴着传统观念与价值的转化，那么，政治与学术思想之间的关系必须作新的调整，即不再是第一义与第二义的关系。根据中国传统的理论，道统本当在政统之上；学术思想较之政治是更具有根本性质的人类活动。然而以实际情形言，政治在整个中国文化体系中却一向是居于中心的位置。传统社会的人才几乎大部分集中在政治方面，便是明证。自汉代经学与利禄相结合以后，学术思想的领域便很难维持它的独立性，而成为通向政治的走廊。从博士制到后代的翰林制，传统的学术机构是附属于政府的，因此并没有自主的力量。大体而论，中国历代的学术是靠少数学者以私人的身份来维持的。宋、明儒者如周、张、二程、朱、陆以至陈白沙、王阳明等人，其学术皆由深造而自得之，不但得不到朝廷的支持，而且还被斥为“伪学”、异端。二程、朱子、阳明都时时忧虑科举会妨害真学术。这尤可见学术领域受政治力量冲击之一斑。传统中国所谓读书人之中，绝大多数是为了功名利禄而读书的。其中偶然也有因习举业而接触到圣人之道，便从此转向学术方面的，但毕竟是太少了。在这种风气的长期熏陶之下，中国知识分子无形中养成了一种牢不可破的价值观念，即以为只有政治才是最后的真实，学术则是次一级的东西，其价值是工具性的。这种观念在近代史上的具体表现便是把一切文化运动都化约为政治运动。不但五四新文化运动终结于政治分裂，其他许多规模较小的文化活动最后也都经不起政治浪潮的冲击。另一方面，不少从事于政治活动的人也往往在开始的时候假借学术或文化的名义。换句话说，政治永远是最后的目的，学术与文化不过是手段而已。在这种情形之下，学术与文化是谈不上有什么独立的领域的。因此在今后文化重建的过程中，我们必须要彻底改变看法，牢牢地守住学

术文化的岗位。现代中国最流行的错误观念之一便是把一切希望都寄托在政治变迁上面——无论是革命式的或是改良式的。一般知识分子似乎认为只有政治变好了，中国的文化、社会、经济各方面才能跟着起变化。这种想法的后面不但存在着一种急迫的心理，而且也透出对政治力量抱有无限的信任。后者正是中国传统所留下来的成见。

我们今天不禁要问：何以近百年来我们这样重视政治的力量，而在中国现代化的整个过程中政治竟是波折最多、进步最迟缓的一个环节呢？即使是在许多号称追求民主的中国知识分子身上，我们也往往看不到什么民主的修养。这最足说明政治是一种浮面的东西，离不开学术思想的基础。近代中国政治素质的普遍低落正反映了学术思想衰微的一般状态。

第三、我想非常简略地谈一谈有关文化重建的实质内容的问题。七十年来一切关于中国文化重建的问题其实都可以归结到一个问题，即在西方文化的冲击之下中国文化怎样调整它自己以适应现代的生活。因此，今天中国所谓文化重建决不仅仅是旧传统的“复兴”问题。近代中国虽屡经战乱，但并没有遭到中古欧洲被“蛮人”征服的命运，在文化上更没有进入任何“黑暗”时代。“文艺复兴”（Renaissance）在中国的出现是既无必要也不可能的。许多人所深为慨叹的中国传统文化的衰落其实乃是在西方文化冲击下的蜕变历程。用我们今天的眼光来回顾，这个历程中诚不免充满着非理性的盲动。但这恐怕只能归咎于无可避免的历史命运。因为近代中西文化的接触并不是事先计划好的，而且在中国一方面，更是完全没有任何心理准备的。从这一意义来说，我们只好接受这个历程是既成的事实，而无须过分地惋惜。文化重建决不意味着我们要回到19世纪中叶以前的历史状态。谁都知道那是不可能的。

如果我们所期待的文化重建无可避免地要包含着新的内容，那么西方的价值与观念势将在其中扮演重要的角色。事实上，由于近百余年来各种西方的价值与观念一直不断地在侵蚀着中国，中国文化早已不能保持它的本来面目了。现在的问题只是我们怎样能通过

自觉的努力使文化变迁朝着最合理的方面发展而已。

提及文化的方向，我们便自然地想到五四的新文化运动。这是中国近代史上第一次具有明确的方向的思想运动，即所谓民主与科学。今天回顾起来，我们当然不难看出五四时代人物在思想方面的许多不足之处。最重要的是他们对科学和民主的理解都不免流于含糊和肤泛。至于他们把民主与科学放在和中国文化传统直接对立的地位，那更是不可原谅的大错误。但是就中国文化重建的方向而言，民主与科学确代表现代文明的主要趋势。五四所揭示的基本方向通过六十年的历史经验而益见其为绝对正确。我们稍稍追溯一下五四前后中国社会的实际状态，便不能不承认新文化运动在当时确曾发挥了心灵解放的绝大作用，这是一个无可争辩的历史事实。

民主与科学虽然是近代西方的观念，但是它们和中国文化并不是互不相容的。英国的李约瑟曾一再强调中国自有其科学的传统，民主作为一种尊重人性的政治理想而言，也和儒家与道家的一些中心观念有相通之处。因此，我们接受民主与科学为文化重建的起点并不意味着走向西化之路。这里用“起点”两字是表示两重意思：第一、离开了民主与科学的现代化中国是不可想象的事，这是文化重建的基本保证。因此我们今后仍然要继续高举民主与科学的鲜明旗帜。第二、我们已与五四时代的认识不同，民主与科学绝不能穷尽文化的全幅内容。道德、艺术、宗教等等都需要经过现代化的洗礼，但是并不能直接乞灵于民主与科学。五四以来形成思想主流的“实证主义”（Positivism）的观点必须受到适当的矫正。换句话说，文化重建虽以民主与科学为当务之急，然而在民主与科学之外仍然大有事在。

今天重新肯定五四在文化方向上的正确性是十分必要和适时的。最近二三十年来，我们常常看到不少爱护中国文化的人对五四的缺点严加谴责并进而否定它所代表的文化方向。五四时代的人对中国传统文化，特别是儒家的攻击诚然失之过激，这是不必讳言的，这种激烈的态度也是近代西方启蒙运动的一个基本特色。18

世纪伏尔泰、狄德罗等人对基督教传统的攻击也同样不免过火。但是，另一方面，如果我们把当时的教会和在社会上流行的种种黑暗的习俗联系起来看，我们便自然会对这些启蒙思想家的激越情绪产生一种同情的了解。连理性主义大师康德都因为有关宗教的言论而受到政府的迫害，其他也就可想而知了。以彼例此，我们在评价五四的时候也必不可由于事过境迁之故而把五四的思潮和当时的历史背景完全割裂开来。当我们看到民国初年，北京、上海十七八岁的少女还在“礼教”的压力之下为未婚夫“殉节”时，恐怕只有最无心肝的人才能为“饿死事小，失节事大”的话辩护吧！康德认定启蒙的精神是：“人必须随时都有公开运用理性的自由。”五四的原始精神正是如此，即不受一切权威的拘束，事事都要问一声：“为什么？”

我决不是无条件地颂扬五四的文化运动，更不以五四为满足。恰恰相反，我们早就应该超越五四的思想境界了。但是由于五四在学术思想方面缺乏真实的成就，当时所提出的民主与科学到今天还依然大部分停留在理想的阶段。所以在我们要求超越五四的同时，我们还得补上五四时代未能完成的思想启蒙的一课。

文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础之上。这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基本工作。中西文化传统都包含着非常复杂的历史成分，决不是三言两语所能概括得尽的。我们有时为了讨论的方便，不免要用某些简单明了的概念来对中西文化作一种总提式的描述。例如有人说中国文化是静态的，西方文化是动态的，也有人说前者是知足的，后者是不知足的，更有人说前者是德性的，后者是智性的。这种概括式的对照当然并不全是毫无根据的胡说，但是如果运用得不当却最能引致认识的混乱和思想的贫困。五四以来好几次所谓“文化论战”都足以说明这种情况。所以就文化重建的主观条件言，我们首先必须调整观念，尽量保持一种开放的心灵，只有如此，我们才不会重蹈以往论战双方那种褊狭武断的覆辙。

中西思想传统都不是和谐的整体，其中包含了许多互相歧异以

致冲突的成分。中国思想史上早已有儒、释、道的三大系统，而每一系统之内又复有宗派之别。西方文化的来源是多元的，所以情形更是复杂万分。宗教、哲学、科学、文学、艺术从来便各有独自的领域，也各具不同的传统。以眼前而论，西方世界在学术思想方面尤其充满着内在的矛盾和紧张。撇开马克思主义与非马克思主义两大壁垒的对峙不谈，学术界便有所谓人文学与科学的“两个文化”的冲突，哲学界也有英美分析传统与欧陆的存在主义和现象论之间的争执；在一般思想界，德国的“批判理论”（Critical Theory）现在正在向主流派的政治社会学说挑战。这一派人特别强调知识的批判性格和解放效能。这是西方式的知行合一的理论，在思想上一部分渊源于马克思所谓哲学的任务在于改变世界之说。甚至在西方思想的核心部分，即知识论的领域内，今天也大有异说竞起的趋势。科学哲学（Philosophy of Science）的最近发展已相当改变了以往实证论者对“科学”和“知识”所持的那种褊狭看法。在有些识解宏通的哲学家（如普特南［Hilary Putnam］）的眼中，文学、人文学、伦理学等也一样具有“知识”的身份，不过与自然科学的知识不尽相同，不能“形式化”（unformalizability）而已。

仅仅以学术思想的主要流派而论，中西文化的内部已经是如此复杂，则如何斟酌尽善以消纳西方思想于中国文化系统之中自然是一种不可想象的巨大工程。从前佛教传入中国，从汉末到宋代，经过近一千年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过一种宗教，其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国，其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式触及西方思想之前，早已在政治、经济各种生活层面上受到西方文化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考，那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。陈寅恪先生曾说：

> 窃疑中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能

居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。(《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》)

陈先生所推测的大方向自然不错，但是我们必须注意：西方思想绝不能简单地和佛教相提并论，佛教的基本立场是出世的，因此与中国思想的主流格格不入。西方思想则千门万户，其中颇不乏精微的入世理论，足与中国的旧说互相印证。尤其重要的是：前已指出，西方文化一开始就撼动了中国文化的根本。百余年来，不但中国的社会结构、经济形态、政治制度都发生了基本的改变，而且思想和语言也早已非复旧观。换句话说，中国的思想传统一直在迅速地转化之中，远不像六朝、唐、宋时代那样容易保持“本来民族之地位”了。

在步伐快速的现代世界中，中西思想的融合也许不必像佛教中国化那样要八百至一千年的长时期才能完成。但是回顾我们七十年来在学术思想方面的工作，无论就“整理国故”或“吸收输入外来之学说”而言，我们所取得的成绩都还是很有限的。因此这个巨大的工程恐怕决不是短时间内便能够告一段落。献身于学术思想的人永远是甘于寂寞的工作者；他们必须从热闹场中“退”下来，走进图书馆或实验室中去默默地努力。佛教之所以能震荡中国，正是由于有鸠摩罗什、真谛、玄奘等许多大师不断地在那里埋头从事译经的工作。这种工作记载在历史上好像非常热闹，其实他们当时的生活却是隐退而寂寞的。如果我们承认输入吸收西方各种学说是中国文化重建的重要一环，那么这些佛教大师的范例依然是值得我们师法的。但是这种“退”并不是消极逃避；相反的，从整个文化史的观点看，乃是最积极的进取。孔子晚年返鲁编定六经，便可以说明“退”的含义。汤因比（Arnold Toynbee）论文明的发展曾提出过“退却与重回”（withdrawal and return）的公式，则尤足与“退而结

网”、“退而更化”之意互相发明。佛教虽主出世，但是中国的华严宗却有“回向”之说，可见得“退”就是为了“回”，而且也只有在“退”的阶段中才能创造出“回”的条件。愿以此意，与有志于文化重建的朋友们共勉之。

（《海外学人》第 104 期，1981 年）



文化危机与趣味取向（1985）

“文化危机”是现代的一种普遍现象，从西方到东方都可以看到。一般研究文化现象的学者都一致认为这是现代化的必然后果。在现代化的过程中，传统的古典文化和价值系统经不起现代力量的推排、侵蚀，逐渐地解体了。而另一方面，一个可以代替古典传统的新文化却并没有出现，至少我们一般所说的现代新文化并未能取得和古典文化并驾齐驱的地位。无论是文学、艺术、思想、戏剧、音乐还是建筑，现代的表现似乎都缺乏持久性，往往像一阵狂风骤雨，其兴也暴，其去也疾，很少能达到“经典”的地位。也许这正是现代新文化的特色，反映了工商业社会的性格。

但问题尚不止此，更严重的是，严肃的文化工作者，包括文学家、艺术家、思想家、音乐家、戏剧家、建筑家等，在现代社会中普遍地不受尊重，甚至还受到摧残。以当前的世界来说，在极权统治下的社会中，文化工作者没有创作和表现的自由自不必说，即使在所谓“自由”的社会中，他们不但在物质生活上没有基本的保障，在精神上也得不到应有的尊崇。以传统古典社会与现代社会相比照，文化工作者显然已从中心退居边缘的地位了。这当然是就文化工作者的一般情况来说的，至于少数成为“文化明星”的时代宠儿，当然不能包括在内。但少数的例外不足以否定上面所描写的一般现象。

造成“文化危机”的所谓“现代化的力量”，事实上便是工商业社会的兴起，特别是商业化的趋向。西方古典文化遭受的摧残，依照雅伦德女士（Hannah Arendt）的分析，可分成两个阶段：第一个阶段是18、19世纪的庸俗商业社会把一切文化成品贬化成“交换价值”；第二个阶段是20世纪消费大众社会的出现，文

化危机在这一阶段才发展到最高峰，一切文化成品现在都变成了消费物品。

文化成品之所以沦落为消费物品，是因为它具有一种消费功能——娱乐。消费大众社会的“文化取向”正是以娱乐为主。如果只是把古代经典作品如绘画之类以廉价方式加以复制，使消费大众人人都可以有机会接触到古典文化，这当然是好事。但是如果把莎士比亚的剧本改编为娱乐的对象，搬上银幕，以迎合消费大众的低级趣味，那便是摧残文化而不是普及文化了。但是现代文化的危机则正潜伏在这里。文化成品的特征即在其具有持久性，而消费物品的特性则恰恰相反，即一面制造，一面消费，是永远保存不了的。

上面所说是现代社会的一般情况，主要以西方的文化危机为主。中国的文化危机则远比西方严重。我们的文化遗产在现代反传统和慕西化的双重打击之下，已没有多少剩下来了。礼乐教化早已为现代中国知识分子所齿冷不必去说，即使琴、棋、书、画这一类艺术修养也被看作“旧式士大夫”的清闲活动而被嗤之以鼻。以戏剧而言，不但典雅的昆曲早已没落到难以挽救的地步，即使流行了一两百年而且是“雅俗共赏”的京剧，现在也已少有问津者了。

我对台湾的文化状况了解得很有限，不敢乱说，但以我浮光掠影的印象，觉得台湾社会基本上也走上了以娱乐为主要文化取向的道路。各大报刊为了争取销路，往往特别重视“娱乐版”。影星、歌星所受到的重视远在文学、艺术工作者之上。我绝无轻视影星、歌星的传统偏见。严肃的电影工作者、歌唱家、舞蹈家同样是艺术工作者，他们的社会地位和政治家、工业家、学者、诗人等毫无二致。但熟悉台湾报刊“娱乐版”的人应该更清楚这些关于影星、歌星的报道究竟有多少是和“艺术”有关的。

我曾一再说过，文化发展是全社会的事，绝不能由政府单独负责，只有极权国家的文化才是完全在政治的操纵之下。所以政府、工商界、影剧界、出版界、新闻界、文学界、艺术界等都应该好好反省一下：我们是不是必须以消费功能来看待文化呢？是不是除了娱乐之外便不需要别的精神生活呢？即使我们必须重视娱乐，是不

是娱乐的境界也可以提升到声色犬马、大吃大喝以上呢？

日本也已走上了消费大众社会之路，但是，传统的艺术修养还多少保留了一些。禅道、书道、茶道、棋道、花道等依然存在，也依然受到一定的重视，这些“道”其实都是唐宋以来从中国传过去的。现在台湾也有这些文化活动吗？至少从大众传播上，我不大看得到这些活动。以我比较熟悉的“棋道”而言，除了林海峰“为国争光”时看得到一些轰轰烈烈的报道外，围棋的动向报纸上是不大刊登的。报道林海峰的成就依然是从“功能”的观点出发：他让中国人扬眉吐气，为中国人争取了荣誉。这仍然不表示对“棋道”本身有任何尊重的意味。以我所知，台湾的“棋道”不但比不上日本和韩国，也远远落在中国大陆之后。台湾唯一的《围棋》刊物从来不敢刊登一篇大陆棋手的棋谱，台湾的棋士怎么会进步呢？（按：这篇文字是1985年4月写的，1987年起，大陆棋谱已出现在台湾《围棋》上了。）“棋道”和一切文化活动一样，是超越政治的，完全从实际功能的观点出发，绝无“道”可言。

以经济体系言，香港和台湾同属于自由竞争的（或“资本主义”的）形态，只有程度上的不同。但以文化面貌言，则两者相去甚远。由于一百多年来，英国人一直刻意地要把香港变成一个典型的殖民社会，所以无论是精英文化还是民间文化都得不到正常的发展。英国本土是欧洲文化最深厚的中心之一，但是英国人却最怕殖民地的土著有独立的、批判的思想能力。所以在文化领域内，香港政府在第二次世界大战以前一向只提倡“国粹”。鲁迅在1927年所写《略谈香港》一文（见《而已集》）的确抓住了香港“文化政策”（如果真有这样一个东西的话）的精神。鲁迅所记当时港督金文泰关于在港大设“华文系”的演说词（即所谓《金制军演说词》）尤其是研究香港“文化史”的一篇重要文献。那时的香港政府只希望用“国粹”来笼络一些上层“太史”、“爵绅”，以收殖民统治之效。这种“政策”事实上一直延续到50以至60年代。香港学术文化界开始活跃，一般大学生、中学生对文化、思想渐渐发生兴趣，是最近二十年的事情。70年代初期唐君毅先生说过，他以前虽住

在香港，但和香港社会却是“互不存在”。这句话当时曾受到左派青年的激烈批判，但事实确是如此。即使在今天，对文化、思想、学术、艺术等有真正兴趣的人仍然是和香港社会脱节的，可以说是“孤岛上的孤岛”。台北的学术文化讲演动辄可以吸引两三千听众，这在香港是不可想象的。我从前在新亚书院时，每次请外来学者讲演（包括大名鼎鼎的李约瑟在内），总要担心有没有人来听。1973年秋天，美国著名的社会学家帕森斯（Talcott Parsons）路过香港。他告诉我说，他联络不到任何同行，因此在飞机场上只有裁缝代表来欢迎他，要他订制几套西服。这种小故事十足地说明了香港社会和精英文化的关系。如果帕森斯去台北，那是一定会轰动整个学术文化界的。最近十年来香港在这一方面有没有改进，我不太清楚。但纵有进步，我想也有限得很。

香港也谈不上有真正的民间文化。整个地看，大约“声色犬马”四字足以尽其“文化”的特色。“上层”人士最欣赏的大概是“跑马文化”，所以沙田新建的跑马场具有象征意义。跑马文化当然也可以“雅俗共赏”，不过上层人士似乎对此更有偏爱。至于一般社会大众则流转在黄色的潮流之中，身不由己。据我最近看到的一篇报道，1984年香港的各类刊物的销数普遍下降，独有所谓《马经》和《三字经》者双峰并峙、二水分流。对于这种情形，已经用不上“文化危机”这个名词了。根本没有“文化”，哪有“危机”可言？这是世界末日即将到来之前的麻醉而已。西方社会当然也有黄色泛滥的情况，但那只限于少数心理变态的人的精神寄托之地，西方文化的主流（包括精英文化和民间文化）仍然屹立未倒。

香港大多数的中国人勤奋上进，在经济发展上创造了奇迹，这已是不容否认的事实。但他们何以眼看着这个社会在精神上如此堕落而竟无动于衷？这实在是一个颇难索解的现象。我已说过，这种畸形的文化状态，其最初的根源乃在英国人的殖民政策。但是今天的香港已是一个以中国人为主体的经济社会体制了。如果沉默的大多数有文化的自觉，他们是有能力扭转局面，创造一个融合中西之长的新文化的。到今天为止，香港所享有的“自由”是任何其他地

区的中国人社会所望尘莫及的。但是在文化的层次上，这种自由似乎负面的意义远大于正面的意义。

十二年以后，香港即将面临一个历史性的巨变。如果香港人珍惜自己目前享有的生活方式，他们必须在文化创造上表现自由的潜力。难道香港人真相信可以恃《马经》和《三字经》为“文化长城”以及“在商言商”这种近视的功利观念便能保证 1997 年以后的“五十年不变”吗？“《马经》文化”和“《三字经》文化”将来不但不能不变，而且也不应该不变。所以如何提升精神生活的“品位”或“趣味”，展开一个自发而普遍的文化清整（purification）运动，是当前香港最急迫的一项任务。在我看来，这是比政体如何改组、经济社会体制如何维持等技术工作远为重要也远为基本的最大问题。在未来十年中，香港是有客观条件和精神资源来发动并完成这一文化运动的。但沉默的大多数的文化自觉无疑是运动的起点。时间不多了，我希望香港社会可以运用一切大众传播工具来进行这一运动。

中国大陆的文化问题和台湾、香港这两个地区完全不同。大陆上以前并没有因商业化而来的“低级趣味”的问题（按：近两三年来，大陆不幸也已出现了“低级趣味”。——1988 年 8 月补注）。但是三十多年来，由于政治泛滥，中国人的文化意识一直是受着严重的压制的。更由于在马克思主义的观点下，文化被看成社会经济形态的附生现象（epiphenomenon），它本身并没有独立的实质，只剩下一点“形式”的意义而已（即所谓“民族形式”），所以，从“趣味”（taste）的角度观察，大陆在过去 30 年间根本不发生文化趣味是“高级”或“低级”的问题，而是“味在咸酸之外”，即只有“政治趣味”，而整个地没有“文化趣味”。

但是这种情况最近几年来似乎已有所改变。我最近收到大陆学者寄来一本《中国文化研究集刊》第一期，是复旦大学出版的（1984 年 3 月）。这是大陆三十多年来第一次对“文化”和“文化史”的相对独立意义予以公开的肯定。我觉得这是一个很可喜的新发展。尽管其中有些作者仍不脱政治八股（这一点自不能深责），但也有几篇很有独立见解的文字，如张岱年先生的《论中国文化的

基本精神》即是一例。张先生从刚健有为、和与中、崇德利用、天人协调四个大范畴来讨论中国文化，他有不少看法和我的《从价值系统看中国文化的现代意义》是不谋而合或至少可以互相沟通的。从这本《集刊》中我们知道，大陆的史学家正在计划编写一部大规模的中国文化史。这更表示对中国文化的进一步的肯定。

但是大陆的学术界毕竟和“文化”、“文化史”这个学术领域隔绝得太久了。《集刊》作者所理解和征引的关于“文化”的种种概念在西方早已过时了。其中最新的是一篇评论斯诺（C. P. Snow）关于两个文化的争论，但作者对这一争论在西方文化中的源流似不甚了了（例如这一争论早在1882年便在阿诺德［Matthew Arnold］与赫胥黎［T. H. Huxley］之间展开了）。讨论人文学与自然科学的异同而不上溯至维柯（G. Vico）与狄尔泰（W. Dilthey），就尤其无从澄清问题的关键所在。至于最近二三十年来人类学、社会学和史学界关于“文化”问题的无数新研究，大陆学术界一时自然还不能广泛地接触到，但这是认真研究文化和文化史的人所必须补上的一课。

以最近西方的史学趋向来说，斯诺的“两个文化”并不是研究的重点所在。英、法、美三国的史学家现在最注重的“两个文化”乃是上层文化（elite culture，中国的“士大夫文化”近之）和民间文化（popular culture）。他们大体上以18世纪赫尔德（Herder）的观念为出发点，即认为一切创造性的文化都起源于下层人民，但所谓“民间文化”却又不完全属于下层人民。而上层文化与民间文化之间则又存在着各种错综复杂的关系，并且经过各种不同的历史发展的阶段。伯克（Peter Burke）1978年的《近代早期欧洲的民间文化》一书（*Popular Culture in Early Modern Europe*，New York）是关于这一方面的最重要著作之一。这本书激起了热烈的争论，至今未息。社会学家甘斯的《民间文化与高级文化》（Herbert J. Gans，*Popular Culture and High Culture*，New York，1974）也进一步澄清了一些关于“文化”的主要概念，此书以“趣味”或“嗜好”（taste）为主旨，讨论今天“大众文化”（mass culture）的价值问题，值得我们重视。

自赫尔德以来，西方关于“民间文化”的研究早已形成了一个源远流长的学术传统，这绝不是在马列主义的“经典著作”中所能找得到的。但是这一研究传统在精神上和马克思史学所注重的下层人民并无冲突，甚至可以补其不足。大陆史学界三十多年来一直在中国史上寻找“人民”，但其注意力只集中在社会危机时代的“阶级斗争”上面，所以除了搜集“农民起义”的资料外，其他一无所得。今天西方史学界则更重视下层人民在平时是怎样生活的，特别是他们的精神生活。这才是“民间文化”的主要内容。

文化和文化史的研究是具有现实意义的。中国大陆学术界现在基本上肯定了“中国文化”的相对独立性，这是文化生活解冻的第一声。中国有丰富的文化遗产——包括上层文化、民间文化和地方文化，但是由于“文化趣味”长期为“政治趣味”所压抑，今后如何自发地成长，则要看政治力量是否能和文化领域保持一种正常的距离了。

在一个消费社会中，文化受到极其严重的威胁，要想提升人的精神境界，只有从提高“趣味”着手。英文中 taste 这个字是不容易翻译的，但是西方人讨论文化则以这个字为最重要的关键。康德的第三批判——《判断力批判》最初是想用“taste 批判”为书名的。用中文说，taste 大致可相当于“趣味”、“兴味”、“味道”、“品位”之类。《中庸》说“人莫不饮食，而鲜知味也”，便是用“味”来辨别“道”的，所以后来有“味道”一词的出现，一直沿用到今天。不过在现代人的理论中，“味道”一词中的“道”字几乎已没有意义了。“味道”、“趣味”都是需要培养的，只有在不断的培养中才会提高辨“味”的能力，也就是“判断”的能力。现代的中国人在“饮食”方面仍有极高的“知味”的本领，第一流的饮食专家，酒菜一入口便知其品质如何，但在辨别精神食物的时候，恐怕判断能力已经大为衰退了。

西方人论人的精神境界仍以其人的“趣味”如何为判断的标准。一个人交什么样的朋友，读什么样的书，选择什么样的事物，倾向于什么样的思想，甚至喜好什么样的娱乐，都是由“趣味”的高低决定的。我有一次听一位物理学家演讲，他说在物理学界虽然

同是有杰出成就的人（如诺贝尔奖得主），其中还是有高低之分，其分别即在其人的 taste 如何。物理学是自然科学中最严格的一门知识，在我们一般外行人的想法中，应该无所谓“趣味”的高下，因为“趣味”是属于人文学、艺术的范围，是美感判断的问题。然而事实不然，物理学到了最高的境界，竟同样会碰到“趣味”的问题。其实依中国传统的看法，正当如此。一切专门知识，在未至最高境界时都是所谓的“艺”，但一旦达到最高境界，即进人了“道”的领域。中国人深信“艺进于道”之说。“道”则必然是有“味”、可“味”的。这个道理现在竟在源于西方的物理学上也获得了印证，这是值得深思的。

不但学术、艺术最后必归于“道”，日常人生也是如此，所以《中庸》又说：“君子之道费而隐，夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”用现代的话来说，这个“道”也就是文化。但虽然“夫妇之愚”和“圣人”都同在此文化之中，其间却有高低之分、精粗之别，而分别正系于辨“味”的能力。

现代西方人常把文化分为“上层”和“下层”、“高级”和“大众”，中国文化也未尝没有“君子”与“野人”或“士大夫”与“民间”之分。不过整个地看，这种分别在中国似只是程度的不同，而不是像西方那样成为互相对立排斥的两大类。因此西方人讨论文化危机时便不免有两极化的倾向，保守者以为“大众文化”只是低级娱乐，并在娱乐过程中毁灭了“高级文化”——真正的“文化”。另一方面，激进的人则鄙薄高级文化，把“大众文化”抬到了前所未有的高度。用中国的观念说，前一种态度是“孤芳自赏”，后一种态度是“随波逐流”，两者不免流于偏颇。

中国人无论在文学还是艺术方面都重视“雅俗共赏”。最古老的一部《诗经》，其中“国风”部分便是由民间来的，不过经过有修养的君子加以“雅化”罢了。这是从下到上的一条管道。另一方面，如果我们留意一下一般人日常用的成语，我们便会发现其中很多是从经典作品中渗透下来的，如上文所举的“味道”两字来自

《中庸》，“方便”两字来自佛经，其例不胜枚举。这是由上而下的另一管道。《论语》上说：“先进于礼乐，野人也，后进于礼乐，君子也。”可见所谓代表“上层文化”的“礼乐”其实是起源于民间下层的。古人又说“礼失求诸野”，这又表示上层文化流落到民间下层而获得了保存。正因为如此，中国人也并不对“大众娱乐”抱一种轻视鄙弃的态度。17世纪有一位学者说，唱歌看戏即是《诗》和《乐》的起源，看小说、听说书即是《书》和《春秋》的起源。“六经之教，原本人情”，清初的学者有的改《水浒》为《宋元春秋》，也有人把《史记》和《水浒》、《西厢》等量齐观，清末的经学大师也改编过《三侠五义》。

但是文化的精粗、高下之别终究是不可抹杀的，对当前“文化危机”有深切感受的人应该把消费大众的文化导向较高的层次，把娱乐从纯感官的阶段逐步提升到精神的境界。我们绝不能蹈西方资本主义社会的覆辙，为了利润之故，尽量迎合消费大众的低级口味，一味地“随波逐流”。另一方面，我们也不能尽唱高调，走“孤芳自赏”的绝径。“齐一变至于鲁，鲁一变至于道”，文化的提高是要通过循序渐进的过程的。

怎样才能循序渐进？东方、西方在此并无根本的不同，即只有从培养“趣味”着手，有了高级的、精致的“趣味”，我们才能辨别什么是纯感官的“文化”，什么是精神的“文化”。康德认为判断不是纯主观的东西，最后是可以诉诸人所共有的一种美感能力的，但这种能力和其他的能力——如理性——一样是要着意培养的。有了这种能力或不断提高这种能力，我们才能运用一切已有的文化资源——特别是属于自己的文化资源。

文化不仅是继承以往的成绩，而且是每一代人必须不断地“温故知新”、“推陈出新”的，文化创造没有捷径可走。但是如何培养和提高“趣味”，则永远是开创新文化的始点！

（原刊于《明报月刊》1985年4月号）

科技文化与大众文化（1985）

第二次世界大战结束已四十年了。这四十年中人类社会所经历的变迁，远超过以往数百年，甚至数千年的速度。在这一遽速的变迁中，人类如何适应新的社会情势，显然已成为今天最迫切的问题。

这四十年间，世界的变动既广且深。限于篇幅，本文只想提出两点我认为是最重要的现代人类的动向：第一是科学与技术的空前成就，第二是人民大众的普遍觉醒。毫无疑义，这两点都具有正面的积极的文化意义，然而也同时带来了很大的困惑。

一

科学与技术在最近四十年中的出色表现，已是有目共睹的事实，不必详述。凭借科技之力，人类已登陆月球，进入太空，初步摆脱了地球的限制。两千年前的阿基米德（Archmedes）想在地球之外寻找一个立足点而终无术以致之。这个立足点如今已由现代的科技（即“科学的技术”[scientific technology]，下同）提供了。再就科技发展对人类社会的直接冲击而言，如原子能的应用、自动化、电脑的普及之类，不但直接促进了经济的发展，而且也将影响到社会的结构和人际的关系。科技对于工业发展和促进落后地区的“现代化”尤其息息相关，所以在一般用法中，“现代化”几乎和“发展或采用最新的科技”成为同义语了。

今后的人类社会将愈来愈依赖科技，这是一个无可挽回的历史趋势。从正面来看，科技确给人类带来了无限的福祉和希望，三百年来无数的人歌颂科学的发展、赞美技术的进步，都是有充足的理

由的。今天如果仍有人想抗拒科技、排斥科学，其人必属疯狂一流。伊朗的霍梅尼虽代表极端保守的伊斯兰教派对现代化的一种强烈抗拒与反动，但他也不敢与现代科技正面为敌。六十年前甘地运用印度文化和民族的力量来对抗英国，功绩甚大，然而他所提倡的以手工纺织来对抗机器纺织最后却是彻底失败的。所以我们今后的经济生活必须一心一意地走向科技化，此外更无他途。

我们完全肯定了科技在现代生活中的地位之后，进一步便要反省科技给我们所带来的困扰。我们常常在台湾的报章杂志中读到关于鼓吹科技发展的言论，特别是许多参与经济设计的人在这一方面的积极意见。纯从经济发展的观点说，这些言论自然是适当而正确的。中国的前途主要确系于尖端科技的引进和生根。但是如果从更全面、更长远的观点来看，一个社会究竟怎样消化科技，才能蒙其利而不受其害，则是更值得深思的问题。关于这一点，由于西方社会早已深切地感受到科技的负面作用，一般人民和知识界都转而采取一种严厉的批判态度了。一般西方人民强烈地反对现代毁灭性的武器竞赛固不在话下，他们对原子能工业、危险的化学工业也怀有普遍的恐惧和敌意。最近印度伤亡数千人的大悲剧更给这种恐惧和敌意提供了一个最坚强的证据。至于对自然生态的破坏和环境污染等，所发生的焦虑，几乎每天都可以从报章电视上读到或听到。相形之下，中国人对科技已经和可能带来的危害性仍缺乏较为深刻的认识。

西方知识界对科技的怀疑却更为深刻，也更为根本。这是一个必须专著才能说清楚的大问题，此处只能提出一两个主要论点来谈谈。第二次世界大战以后，最早对科技问题进行深度反省的是海德格尔。海氏首先把科学和科技分开，否认科技只是“实用科学”之说，因为在他看来，二者有本质上的不同。科学要求对自然界作纯客观的了解，科技则把自然界看作资源而加以利用。科技虽不能不依靠科学研究的成果，但科技与科学毕竟各代表一种思路、一种态度。

而照海氏的看法，实际上支配着现代西方人的是科技观点，而不是科学观点。科技观点具有全面的宰制性格：外则宰制天地万

物，内则宰制社会和人本身。其结果是把天地万物和人本身都化为宰制的对象而丧失其本性。依海氏的看法，西方科技所带来的危机即在这一根本态度，而这一根本态度则集中地表现在西方传统的“形上学”之中。他之所以一再强调要“克服形上学”，其故即在此。海氏的思想颇以费解著称，但是若从他的时代关怀着眼，也未尝不能找到理解的线索。科技问题即是线索之一。

另一对科技提出严重批评的思想流派是德国的“抵制理论”。这些理论家的看法在细节上虽互有出入，但大体上都从“工具理性”的观点对现代科技施以猛烈的攻击。科技并非真正中立性的。科技不但将自然化为利用与控制的对象，同时也使占有并操纵科技的少数人把多数人当作利用与控制的对象。

以世界各地区经济发展的情况而言，拥有科技优势的国家则将多数落后地区视为利用与控制的对象。尤其严重的是工具理性泛滥的结果，几乎使人完全失去了认识自己、反省自己的思考能力。许多人都不免要从科技观点来看问题，甚至把一切人生与社会的根本问题也化约为技术性的问题。这种批评和海德格尔之批评现代人的“不思不想”是息息相通的。

海德格尔曾主张以诗艺济科技之穷。其说是否可行是另一问题，但由此可见他的基本用心是想用人文学术来平衡科技的偏向。这一点大致已成为现代的共识，虽自然科学家也不例外。美国“国家人文基金会”最近特别鼓励大学通识教育课本的撰写，并且提倡大学生研究西方古典学术（希腊、拉丁文学），都多少反映了西方社会在科技宰制下的危机感。

二十年来，经济的发展已使台湾进入了科技时代，但西方现代文化不平衡的危机也相随而来。不但如此，这一危机在中国比西方似乎还更来得严重。西方现代的人文研究虽然在声势上比不上自然科学和科技，但是人文学术各方面的传统尚未中断，无论是哲学、史学、文学、艺术，不仅流派众多，而且各有数百年以上的渊源。在这样丰富的基础之上，人文学术的推陈出新是较易见效的。相形之下，中国的经、史、子、集的旧传统今天几已荡然无存，而西方

的人文学术迄目前为止也还没有在中国生根。如何发展人文研究以适应因现代科技而引起的社会变迁，确是中国学术思想界所面临的最大课题。

基本科学的研究更重于科技的发展，这一点已为有识之士所共许。科学与科技大体上确是一种“体”与“用”的关系。科学与科技的后面虽隐然有两种不同的精神在支配着，但是如果基本科学的研究方面不能有所突破，则科技的发展终究是有限度的。科学的出发点与科技不同，并不在追求实用，可以说根本与“用”无关。但是基本科学的研究一旦获得真知识以后，往往自然会引生出各种意想不到的实际效用来。甚至有些科技的发明，也并非起于实用的要求。

科学史告诉我们，表的发明最初也是起于科学实验的“理论上的”需要，后来才成为日常生活上的用品。可见专讲实用，其效果反而不及追求无用的知识。这也许合乎庄子所谓“无用之用”吧！人文学术比起自然科学来，距离实用更远，因此更属于“无用之用”的范围。但是我们很难想象一个只有自然科学与现代科技而完全没有人文学术的社会。即使有这样一个社会出现，我们也无法想象人可以在这种完全失去了精神平衡的状态下生活下去。

二

现在我们要接着谈第二个问题，即第二次大战以后，人民大众的普遍觉醒。人民大众的觉醒在欧美已有一两百年的历史，不是最近几十年的事。但是，以全世界而言，由于第二次世界大战结束了西方的旧殖民主义，亚洲和非洲许多被压迫的民族都获得了独立。近几十年来，这些地区的“新国家”（new states）的出现一直是政治学家（如 Samuel P. Huntington）、社会学家（如 Edward Shils）、人类学家（如 Clifford Geertz）注视和研究的对象。在民族独立和新国家建立的历史过程中，人民大众必然有一定程度的政治和社会参

与。因此，他们比以前任何时代都更清楚地意识到自己在社会上的重要性。他们已逐渐改变了自己原来的被动地位，而或多或少地成为政治、社会行动的积极参与者了。

在共产党执政的国家，人民大众的觉醒是一个无可否认的事实；在西方国家，第二次世界大战后一般人民的政治社会意识也发展到前所未有的高度。近二三十年来美国的民权运动的进展便是明证。今天美国社会上少数民族（特别是黑人）和妇女的人权保障，显然比50年代已有大幅度的提高。自从联合国《人权宣言》发表以来，“人权”这一观念已进入世界各地人民的心中。诚然，“人权”这个名词起源于西方文化，但是其他各大文化中也仍然可以找到类似“人权”的意识，不过不及“人权”明确而已。

我们可以毫不迟疑地说，人权现在已成为全人类所普遍接受的重要价值之一了，各国人民不断地在要求人权。第二次世界大战以来的世界人权运动，正是人民大众普遍觉醒的必然归趋。

但是人权意识的普遍兴起尚不过是人民觉醒的一个方面，这不是本文讨论的重心所在。更值得重视的是人民的普遍觉醒也表现在社会和文化方面。这便是近二三十年来西方学术思想界所热烈争辩的所谓“大众社会”（mass society）和“大众文化”（mass culture）的问题。我在前面所说人民大众的觉醒也带来了困惑，主要便是指这个问题而言的。

在现代社会中人民既已普遍觉醒，他们不但有权利要求在政治上一人一票，同样也有权利创造并欣赏适合自己口味的文化形式和内容。这一层实在已没有争论的余地。但是问题发生在“大众文化”本来是相对于“高级文化”（high culture）而来的观念。在我们肯定了“大众文化”的价值之后，我们究竟应该怎样看待“高级文化”呢?

西方学者最初用“大众社会”和“大众文化”的名词时，确含有一种轻视、贬斥的意味。但是最近二十年来一般学术界的态度几乎有了180度的转变。不但人类学家、社会学家特别注重“大众文化”，历史学家也同样认为“大众文化”才是最值得研究的对象。

相反地，高级文化却遭到了普遍的冷落，因为在一般的观念中，它是属于有知识和教养的少数人的。由此可见，文化的概念在最近几十年间已发生了革命性的变化。过去我们一向把上层文化当作文化传统的主流。因此一提到西方文化，我们心中便浮起古希腊古罗马的古典哲学和文学、中古的神学、近代的科学之类。一提到中国文化，我们首先想到的也是儒、释、道以及礼乐诗书之类。难道几千年来一直在各大文化系统中占据中心地位的经典作品完全是虚幻的吗？难道历史上许多创教立说的圣哲都只能代表少数上层人士的思想，而和社会大众的愿望完全无关，甚至相反的吗？

这些大问题此处自然无法深入讨论。我们只能说，以各大宗教、哲学或伦理系统代表各民族的思想主流大致上还是能够成立的，今天尚无充足的论据加以推翻。不但20世纪上半叶的社会学家如韦伯、历史学家如汤因比持此看法，即使第二次世界大战以来的西方学人也仍然在这个共同认识之上讨论文化的问题。甚至强调文化有上层与下层之别的人，也不得不承认这两层文化不是截然分成两橛的。相反地，二者之间是相互沟通、彼此影响的。

最近伯克在一部研究早期欧洲民间文化的专著 *Popular Culture in Early Modern Europe*（1978）中，曾指出一些值得注意的文化现象。在1500年前后，欧洲所谓"民间文化"并不限于下层人民，上层贵族也同样是积极参与者。最显著的例子是嘉年华节（carnival）。

这是一个全民同欢的节日，贵族、僧侣也无不加入。所以16世纪的欧洲上层阶级有两个文化：一是与下层阶级共有的民间文化，一是由学校中得来的希腊、拉丁古典文化，但下层人民则只有一个文化，即民间文化而已。

至于这两个文化之间的交流，那更是十分自然的事，其例甚多。以意大利言，但丁的诗便流传到了民间，成为民间仿效改写的范本。上层文化之吸收人民的智慧与创造力，其例尤多。17世纪匈牙利一首最著名的史诗 *The Sziget Disaster* 便是融合两个文化传统而成。直到18世纪末期，欧洲的两个文化才逐渐分开了，这主

要是上层阶级由于种种原因，从民间文化中撤退的结果。

中国的情况和欧洲不同，虽有士大夫文化和民间文化之分，但更有遍及社会各阶层的儒、释、道文化。以儒家而言，其性质与古代希腊的思辨哲学不同，其中的道理并不是一家一人的私说，而是中国古代民族生活体验的总结。一般不识字的人当然不能读“五经”、“四书”，但孝悌忠信等做人的道理他们比起士大夫来也许只有过之而无不及。其实不仅中国的儒家如此，西方的基督教又何尝不是笼罩一切社会阶层的文化力量。所以，陆象山才说：“不识一字，也可堂堂地做一个人。”而马丁·路德也说：“不识字的农民比神学博士还要更懂得上帝。”

以上的简单讨论，只在说明一项事实，即现在有些人把所谓高级文化和大众文化截然划分为两种不相涉，甚至相对立的东西，显然是太偏颇了。高级文化和大众文化都是很概括笼统的名词，如果细加分析，不但高级文化（即文化主流，亦可称“大传统”）永远随时代而改变，即使在同一时代之内，专家之间也存在着理解或解释的分歧。“大众文化”（亦可称“小传统”）也是如此。它不但变迁的速度更快，其内容则更是五花八门，未可一言以尽。现代的社会是一个多元文化的社会，高级文化和大众文化之间虽不能完全避免冲突，但毕竟是似相反而实相成的。

第二次世界大战以后，西方，尤其是美国，因大众传播（如电视）的突飞猛进，大众文化的发展已达到了前所未有的高度。据社会学家在十年前的估计，美国真正有机会受高级文化陶冶的人大概不会超过 50 万人，但通过电视等节目以接受大众文化的人则每天至少有 4000 万人。这个比例，今天也许还没有重大的改变。

过去二三十年间，西方的大众文化曾受到守旧派和激烈派的两面批评。守旧派认为大众文化的流行，毁灭了高级文化。这种“毁灭”有两个方面：一是把高级文化（如莎士比亚剧本）加以通俗化使神奇变为腐朽；一是大众文化的庸俗性格使观赏者逐渐失去创造高级文化的才能。激烈派则以为大众文化纯以娱乐为主，是一种麻醉的力量，使受压迫的人丧失反抗的精神。但两派对大众文化的病

源的诊断却不谋而合，即大众传播的企业纯从利润（如电视广告）的观点出发，只知如何取悦观众的低级趣味，而根本不考虑社会与文化的后果。

这种批评并不是无的放矢，但对所谓大众文化未免一笔抹杀，稍欠公允。四十年来人民既已普遍觉醒，则大众文化的兴起自是一个必然的历史发展。何况大众文化也具有健康的成分呢！现代的大众文化以娱乐性、消闲性为其主要特色，这是不容否认的事实。但是在高度紧张而步调快速的工商业社会里，正当的娱乐和消遣是具有正面文化的意义的。

在适当地肯定了大众文化的意义之后，我们不能不指出，高级文化在今天确已面临门庭冷落的危机。高级文化和大众文化之间有质与量之别。大众文化是通俗性的，可以老幼咸宜、雅俗共赏。但是人类的基本价值——如真善美——的追求与提高，则不能寄希望于大众文化。求真、求善、求美从来便是高级文化的领域。高级文化的不断创新与提升虽然是少数人的事，但高级文化的成果最后仍是为全社会所共享。所以把高级文化误认作上层阶级的专用品，是一个严重而危险的错误。这一点以自然科学为例比较容易讲得清楚。

物理学上的真理诚能取决于少数物理学家的判断，不但人民大众没有发言的资格，隔行的专家也同样不能轻置可否。但是物理学上的真理，一旦验证之后，它绝不仅属于少数物理学家，更不是上层阶级的专用品，而是全人类所共有的文化财产了。不仅自然真理如此，人文真理也是如此。宗教与道德（即善的问题）或文学与艺术（即美的问题）同样有判断的高下存乎其间。道德问题好像是人人都可以发言。《中庸》也说："君子之道，虽夫妇之愚可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉。"但是我们必须注意，"夫妇之愚"的"知"和"圣人"的"知"究竟有高下之分。

又如"美"的判断问题，有严格训练的文学家、艺术家也必然比一般人深刻得多、高明得多。所不同者，在"真"的问题上，由于逻辑推理具有强迫性，一般人不能不承认科学家的结论。但是在"善"与"美"的领域内，专家的判断并不以逻辑推理为主，他同时

还得诉诸人的“同情”与“共感”。这种“同情”与“共感”虽为人人所具有，但是若不经过修养和体验的功夫却无从充分发展出来。

所以王阳明说他的“良知”两字是从“百死千难”中得来的；康德论美感判断，也强调哲学家的真知灼见不易为一般人所共喻。总之，在人文、艺术、道德等领域内，即使同为专家，其间高下之分也有未可以道里计者；“曲高和寡”是一个极为普遍的现象（自然科学家亦未尝不然）。大众文化可以为高级文化提供源头活水，但不能直接有助于高级文化的发展与提升。

文化和教育一样，有普及与提高两个方面，不容偏废。大众文化因为和现代商业社会的利润已打成一片，我们只担心它的品质是否会不断提高，而不必忧虑它会衰落。对比之下，高级文化的情况则远不如此乐观。这里所说“高级文化”当然是以哲学、文学、史学、艺术、宗教、道德等人文领域为限，自然科学并不包括在内。其理由很简单：自然科学是科技的源头，具有无限的实用潜能，这一点已逐渐为大家所认识。因此今天无论是哪一种社会，都肯在基本科学研究上面投入最大的人力和物力的资源。但是在人文领域内，多数社会却不大能了解高级文化的价值究竟何在。

美国最近几年来已开始注意到这一偏向所可能带来的文化危机。上面已提及，“国家人文基金会”颇鼓励西方古典（希腊、拉丁）的研究、各国经典作品的翻译，以及通识教育课本的编写等。而若干居于领导地位的大学也在加强人文教育的课程。高级文化的研究是提高大众文化素质的一个最重要的途径，这一点至少美国政府和教育界中的有识之士已深刻地感觉到了。但是仅仅政府与教育界的倡导尚不足以扭转整个文化趋势。整个社会的新的文化自觉才是关键之所在。如果家长仍然专从狭隘的功利观点来左右子女的求学方向（如学医或电脑），则文化远景还是相当黯淡的。

中国高级文化的发展则更使人忧虑。以台湾地区而言，大众文化虽颇有步西方（特别是美国）那种商业化、庸俗化的后尘之势，但至少还有大众文化可言。高级文化则不然。中国传统文化的精粹部分已淹没在几十年来一股强大的反传统潮流之中。而西方的高级

文化却又始终未能在台湾生根。一般地说，台湾社会上的政治意识远比文化意识为强烈，而且政治意识几乎完全掩盖了文化意识。这并不是一种十分健康的现象。文化建设既不可能走“复古”的路，也不可能尽弃故我而“全盘西化”，如何择善而取以创造新的高级文化？是值得有识之士深思的。

我们在上面检讨了四十年来人类社会变迁中的两个主要动向及其适应之道。我们的结论则指向同一焦点，即人文研究确是今天的当务之急。但兹事体大，绝非少数人所能为力，而必有待于全社会的新觉醒。不但西方已面临文化危机，中国的文化危机更是严重得多。这绝不是我个人的危言耸听，也不是知识分子的迂阔之见。上面的讨论事实上是综合了西方许多学人的文化观察而获得的。但是文化危机虽然已很明显，简单的解决之道却并不存在。本文的目的只在提出这一迫切的问题，以供有心人参考而已。

（《中央日报》1974 年 3 月 19—20 日）



论文化超越（1990）

“文化”是什么？这是很难回答的问题。现在西方人对“文化”这个名词用得很滥，人类学家可以分析出一两百个关于“文化”的定义，而且还不完备。甚至黑社会或吸毒也可以称之为某种“文化”，在这里姑且采用最普通的说法，即是一个民族的生活方式，主要是精神生活方面的事，如思想、学术、宗教、艺术之类，而关键尤其在“方式”两个字上。如果用结构功能派社会学的名词，即相当于“文化系统”（culture system），大致以规范与价值为主。一切民族都有大致相同的精神生活——如宗教、学术、艺术之类，但“方式”各有不同。这是我的理解，如果我们把文化和政治、经济等并列起来，我们要强调的一点是，文化也有它相对独立的领域。这是韦伯以来所逐渐建立起来的一种共识。在实际人生中，政治、经济、文化等当然是互相联系、浑然一片的。但分析起来，这几个主要的生活领域又各有独立自主的运作规范。说“相对独立”而不说“绝对独立”，这是因为各领域互相牵涉、相互影响。例如经济生活有它自己的特殊规律，但这种规律又达不到物理规律那样高度的稳定性、准确性。这是因为经济生活免不了受其他领域的干扰。经济学在所有社会科学中是最接近自然科学的那种严格性的一门学问，但由于其他生活领域的随时干扰，经济学家的预言也往往有失效的情形。这个例子可以说明“人”的科学的麻烦，政治和文化更是如此。不过如果我们细心观察，政治或文化虽更难找出“规律”，却也不是杂乱无章，而是各有其运行的规范：例如阿克顿勋爵（Lord Acton）的名言“权力使人腐化，绝对的权力使人绝对地腐化”，便可以说是政治生活中的一条“规律”。但是一般而言，政治或文化较不易接受形式化的系统处理，这样的“规律”要想加以

普遍化、系统化是很困难的。和经济或政治一样，文化也是一个相对独立的生活领域，它影响其他领域，也受其他领域的影响。说文化是一个相对独立的领域，也就是肯定“文化超越”——相对的而非绝对的“超越”。

不幸得很，文化的超越性在近代特别受到普遍的怀疑。即使口头上有时不得不承认文化也有重要功能的人，在内心深处恐怕仍然是很有保留的。为什么会有这种情形发生呢？认真解答起来是很费事的，简单地说，我们必须注意现代“决定论”意识的泛滥。所谓“决定论”即指有些事物本身没有自性，而是被其他的东西或力量决定的。这不是专指马克思派的唯物史观决定论而言，唯物史观不过是其中最著名的一种形态而已。事实上，在各个思想学术的领域内，我们都可以找到“决定论”。但是现代的各种“决定论”又不是任意的，它们的背后有几个共同的“基本假定”，大致说来，这些“假定”包括：物质决定精神、有形的决定无形的、具体的决定抽象的、粗糙的决定精致的、下层的决定上层的、卑微的决定高贵的、深层的决定表面的等。“决定论”的另一面则是“化约论”，在分析过程中，我们只要把上列的次序颠倒过来便可以完成任务了。不能否认，决定论和化约论在自然科学研究上有其效用和必要性，而且这两种思想模式也是从科学方面移植到人文方面的。“决定论”在科学（如物理学）上是否成立，以及在哪个层次上成立，这只有科学家才能判断，我在这里只是要指出，在人文社会科学领域内，“决定论”确实是一个占有主流地位的观点。不但如此，“决定论”挟着科学的权威侵入了通俗思想，影响了一般人的观念。建立在上述几个“基本假定”的基础上的决定论思潮自然排斥了文化超越的观念。因此，现代一般人对宗教和一切其他的精神力量都看得很淡，而对于具体有形的东西则加以重视，例如钱或势（权力）。有钱可以得到你所想要的一切，有权更可以直截了当地为所欲为。这是指一般世俗观念而言。以中国而言，过去便已有“一朝权在手，便把令来行”和“钱能通神”等谚语。但在传统社会中，宗教和道德还多少有一些限制作用，使人不敢肆无忌惮。今天则是百无禁忌

了。在一般知识界，"决定论"表现当然不是这样赤裸裸的，而是以理论的形式出现，例如经济既是无形的、不可捉摸的，又是可以由人操纵的，似乎只能是被决定的东西。历史学家也是如此。他们不怀疑思想随社会经济的变迁而改变，但一说到思想也有支配社会经济变动的力量，他们终不免要踌躇不前了。马克思说哲学的真正任务不是解释而是改变世界。这句话许多人都引用，但是似乎很少人肯深探其中的含义。

为什么"决定论"在现代特别有吸引力呢？这又是一个难以说清楚的问题。我只能在这里提出一个心理上的解释。现代社会一方面变得非常复杂，一方面又失去了以前那种整合性的信仰（如上帝、天、天理之类）。个人面对着外面种种巨大的力量，好像一叶扁舟漂在暴风雨交加的大海之上，身不由己。存在主义者所说的惶恐、失落、虚无、焦虑、怖栗等心理状态确是真实的。在这种情况下，个人完全没有安全感，一定要找到某些可靠的东西才能有活下去的勇气。这宇宙、这社会如果全都是不定的，我们又将何以自处？相反地，如果宇宙是有规律的，社会也是有规律的，那么只要我们找到了这些决定性的规律，我们的安全便有保证了。我们可以尽量使自己的行为符合规律，宇宙和社会将不复是充满着危险的陌生处所了。这个心理的解释并不是我杜撰的。1957 年在纽约召开的一次有关决定论的哲学会议上，著名的科学哲学家布里格曼（Percy W. Bridgman）曾指出，主张决定论的物理学家往往不甘心接受量子力学上的"不定原则"。这种拒斥并非出于科学上的理由。而是出于科学以外的情感原因。爱因斯坦的名言"上帝不掷骰子"便生动地表达了这种情感。决定论的物理学家向往着一个"友好的宇宙"，这就必须肯定宇宙具有普遍而永恒的规律性。科学家尚且如此，一般人更可想而知。许多社会科学家和历史学家强调社会发展决定论，恐怕也不免夹杂了学术以外的情感动机吧！

我没有能力也没有意图排斥一切"决定论"。我只希望在史学领域内为人的相对自由和文化的相对超越性保留一点空间。历史决定论曾经是现代最有力的一种思潮，马克思主义的历史决定论在中

国更成了“放之四海而皆准”的“真理”。但是历史发展真是由经济原因单独决定的吗？详细的讨论当然不可能。我愿意举一个眼前的史例，以说明除了有形的因素之外，思想的无形力量也会发生改变历史的巨大作用，人的自由选择比历史规律之说有时更能说明问题。文化超越同样是无法一笔抹杀的客观事实。第二次世界大战以后，东欧出现了许多社会主义的国家。难道东欧这些国家有什么客观的历史规律决定了它们非走进社会主义的阶段不可吗？特别是1949年以后，中国也成了一个社会主义的国家，难道这也是历史规律自动运行的结果吗？中国的变动当然是由许多复杂的内在和外在力量共同造成的，但是中国最后采取了这样一种特殊的政治社会的组织形式，难道也是历史决定论所能说明的吗？在40年代末期有什么客观的因素（如经济）决定着中国人非依照苏联的方式组织国家不可呢？分析到最后，我们恐怕不能不承认这是文化的力量。共产主义或社会主义的思想从19世纪末叶便不断地从西方传到了中国。由于中国文化的价值取向偏于大群体，近代知识分子比较容易为社会主义的理想所吸引。这种观念一旦征服了许多中国知识分子的心灵，自然便进一步成为他们行动（革命）的指南针。“以俄为师”或“向苏联老大哥学习”从此便成了天经地义的“真理”。所以中国今天具有这一特殊的国家社会体制，追源溯始，应该说是文化思想的力量。必须说明，我在这里只是揭开历史发展的真相，并不表示任何价值判断。

以历史决定论而言，马克思主义的经济决定论自然是20世纪最有影响力的一种思潮。如果严格依照马克思的理论，生产力和生产关系才是历史发展的真正而唯一的动力，思想和制度则属于上层结构，是被前者所决定而本身不能发生任何决定性的作用的。但是这样的理论显然是无法坚持到底的，因为它与历史的事实太不相符了。所以恩格斯便早已发觉有修正的必要。在给朋友的信中，他不得不说，在许多情况下，上层结构中的各种成分（如政治结构、宗教观念、文化传统等）也在历史发展中发生重大作用，甚至可以“决定”这些发展的“形式”。但是这种不得已的“修正”只能使人

看见原有理论的漏洞，而不能真正解决其困难，因为如果把这一事后加进去的论点加以充分发挥，则经济决定论便破产了。这也可以说是一切单向度理论（one-dimensional theory）所共有的逻辑困难。单向度理论在遇到不可克服的内在困难时，每每采用一种临时（ad hoc）措施，把一个和原有理论不相容的论点加进来，使它成为原有理论系统中的“残余范畴”（residual category）。不用说这种措施是无济于事的。但是从恩格斯所采取的临时措施，我们可以清楚地看到，即使是马克思主义这样严格的决定论也不能不承认“文化”具有超越的力量。马克思主义在19世纪已是如此，20世纪以后更不得不向这一方向发展。60年代以来的西方马克思主义的新发展，如马尔库塞（Herbert Marcuse）和阿尔都塞（Louis Althuser）等人所强调的“异化”、“主体”、“人文主义”等问题，都是在加重文化思想的作用。第二次大战以后，西方（尤其是美国）的工人阶级满足于现状，工会也成为资本主义的支持者，这时不满现况而要求“革命”的只剩下那些“异化”的知识分子了。如果不强调文化、思想可以对历史起决定性的作用，那么“革命”又从何处着手呢？

姑不论“新左派”马克思主义有什么理论困难，也不论它对思想、观念的估价是否恰如其分，文化作为一种精神力量在今天显然是无法否认的。放眼全世界，我们到处都看到宗教力量在复活，民族主义（也就是每一民族的文化传统）在抬头。这些都是“文化”推动历史的证明。伊朗的宗教力量和由之而来的“革命”更显然是对所谓“现代化”的一种反动。美国应该算是最“现代化”的国家了，但是美国立国精神仍是宗教——清教。今天美国的宗教力量大得出人意外。例如“反堕胎”问题明明是在传统宗教观念的支配之下，因为生命是上帝创造的，没有人有权利夺去未生婴儿的生命。前年美国大选，堕胎问题是两党政纲中一个重要的争论之点。共和党反对堕胎固不必说，民主党虽为穷人说话，也仍然不敢正面主张无限制的堕胎自由。这事件正可说明美国的宗教力量决定着政治方向。

功利意识和重物质的观念是西方近代思想的一般特色，但在中

国现代更为突出，这是因为双方的文化背景不同。西方一进入近代之后，俗世生活与宗教生活分裂为两截。西方人在俗世生活中重功利与物质，但他们仍可在宗教领域内接触到超越的精神。此外，西方的文学艺术也都早已分别构成各种独立的领域，且已形成长久的传统，所以西方人仍可从这些领域内吸取精神资源以济俗世生活的偏枯。中国的情况则不同，俗世和宗教（或道德）一直是混而不分的。一旦功利、物质观念侵蚀了中国文化，整个人生都陷于不能超拔的境地，因为没有独立的精神领域可以发挥济俗的功能。以前曾有人慨叹现代中国人过分讲实际、过分重功利，因而缺乏“敬业”的精神。很少有人真能“为知识而知识”、“为艺术而艺术”或“为商业而商业”，甚至连游戏都不免带有其他的目的（这是萧公权先生的说法）。这可以说是“工具理性”的最高发展。“工具理性”在西方虽然也大行其道，但是我们只要一察西方现代思想家对“工具理性”批判之强烈以及为了重建“超越理性”所作的各种努力，就不难发现中西文化近百年来的差异所在。

民族的长期屈辱使中国人不得不以追求国家的富强为最高目的。这一目的本身自然是高贵的，并且也体现了一种超越的精神。然而仅以富强为目的却使中国人走上了急功近利和专重物质成就的道路，最有代表性的说法出自吴稚晖。他有一段有名的话：现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明，人家用机关枪打来，我也用机关枪对打，把中国站住了，再整理国故，毫不嫌迟。这是中国近代思想的一个基调，不过吴老先生的话说得粗率，其他的人说得比较含蓄隐蔽而已。在这个基调中，文化超越的观念显然完全被取消了。“用机关枪对打”当然可以使中国转弱为强，但是我们怎样才能有自己的“机关枪”呢？从这里可以看出现代中国人对科学的追求主要还是出于功利的动机，而不是对科学知识本身有真正的兴趣，更没有注意到科学背后的文化凭藉。科学是西方文化特显其超越精神之所在，然而它不是功利思想的产物。相反地，西方人“为真理而真理”的精神才是科学家的真正源头。“真理”的观念最初出现在希腊哲学中，后来又和希伯来的上帝观念结合了起来。牛顿的

数学、物理学在当时并没有什么实际用途，牛顿研究物理是要证明上帝创造的世界如何完美。现代爱因斯坦也仍然受“上帝”这一观念的影响，尽管他的“上帝”已没有牛顿那种浓厚的宗教意味。爱因斯坦后半生拒绝接受量子力学的不确定原则，他所持的理由便是“上帝不会任意掷骰子”。科学的“用”是从“真”衍生出来的。我当然不是说，今天我们要学习西方科学，必须先从信仰西方的宗教开始，我只是表示一个简单的意思，即如果不具备“为真理而真理”的精神，科学是不会在中国生根的。从“机关枪对打”的意识出发，最多只能把西方的最新科技（今天当然不是机关枪，而是氢弹了）吸收过来。科学无疑是“文化超越”的最好见证，它使人超越了自然的限制，但这是从最后结果得到的说法。追源溯始，我们必须重视科学背后那种超越的精神。西方文化讲求真、善、美，科学是属于“真”的范畴，而且还不是“真”的全部，除了自然界的真理之外，尚有人文社会界的“真理”问题。自启蒙运动以来，西方人有一个普遍信念，认为自然科学是人类知识的唯一模式。我们怎样研究自然，也可以怎样研究人文，这一信念最近几十年开始有转变。现在许多人认为除了自然科学的知识模式以外，还有人文研究的模式。不过有一点可以肯定，“为真理而真理”的超越态度是两类知识所共有的。“超越”在希腊文中的原意是退后一步看，用中国的话说，便好像苏东坡所说的“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，也就是先要跳出庐山之外才能见其全貌。

如果再进一步说到“善”与“美”，问题便更复杂了。“善”是宗教道德的领域，“美”是文学艺术的领域。“善”和“美”的创造也同样要假定人作为创造主体具有超越的能力。人能从原始的自然状态中超拔出来，逐步进入文明的历史阶段，是和宗教、道德、艺术等的出现和发展密切相关的。科学有改变世界的力量，这一点大家都看得见，其实宗教、道德、艺术等也同样在历史上发生了重大的作用，绝不可简单地看作是社会经济状况的反映。不过宗教、道德、艺术等精神力量往往要在一个较长的时期中才能看得出来，不像经济力量或政治力量那样直接而具体，所以从急功近利的观点

看，好像无足轻重。其实这些精神力量的巨大是绝不容忽视的。自马克斯·韦伯以来，许多学人注意到新教伦理（特别是清教）是资本主义发展的一个重要动力。美国专研究近代经济史的纳夫（John U. Nef）在1958年总结一生的心得，特别指出近代工业文明具有一种深厚的文化基础，他所谓的文化即指宗教、道德、艺术等而言。西方18、19世纪的工业成就并不是科技所单独造成的，而是16、17世纪以来的宗教、道德、艺术和科学互相配合所共同创造出来的。科学也不是孤立的存在，它和宗教、艺术等有密切的关系。所以我们要想把科学从西方搬到中国来，已不能专着眼于科学本身。如果再退缩到纯实用的领域，仅求以机关枪或氢弹和敌人对打，则更是离题万里了。

肯定文化的超越性以克服浅薄的功利意识和物质意识，这是一切文明社会的共同要求。西方近代社会重视人文或通识教育，至少可上溯至文艺复兴时代，至今未曾中断。在科技宰制着世界的今天，美国政府和大学仍然随时注意人文和科技之间如何求得平衡的问题，最近芝加哥大学的布鲁姆（Allan Bloom）出版了《美国心灵的封闭》一书，引起了重大的震荡。这本书的争议很大，因为它的基调是保守的。但它主张西方青年人认真学习希腊古典的智慧，这不能不说是其中一个值得深入讨论的论点。我们不必同意布鲁姆对美国思想界的具体批评，但是他强调文学、哲学的修养在现代大学教育中的重要性，则不失为对症下药。中国古典的教育传统也特别重视人文教养，不过由于文化体系不同，中国人的修养直接源于道德，而不是从宗教转手。但在重人文教养一点上，中西似无二致。双方都深知合理而平衡的社会秩序离不开文化的基础，西方人所说的“精神资本”（moral capital）也就是现代中国人所说的“精神财富”。精神财富和物质财富一样，必须长期培植才能积累得起来。中国古人对这个道理有很深的认识，他们常说的“潜移默化”便相当于今天社会学家所谓的价值的“内化”。长期的潜移默化或价值内化会造成一种道德或伦理的规范。如果这种规范大致合乎人性与人情，则可大有助于维持社会的稳定与和谐。所以顾炎武认为中国

史上“风俗之美”无过于东汉一代。这是儒家的长期教化的结果。现代有些人提出中国史上有所谓“超稳定系统”，并且想从经济政治结构方面来加以解释。其实专以政治、经济结构而言，中国史乱多于治，至少治乱各半，不能说是“稳定”。如果真有什么“超稳定系统”，那也当归之于“文化”，不在政治或经济。换句话说，文化的超越力量才使中国有一个延续不断的大传统。无论我们对这个大传统采取肯定还是否定的看法，这一历史事实都是不容怀疑的。

最近一百年来，中国人对文化的超越性似乎逐渐失去了信心，特别对中国文化是不是还具有自我超越的能力抱着十分怀疑的态度。这一态度上的转变是有历史根源的。以往中国虽多次为北方民族所征服，但文化上始终不失优势。19世纪中叶，西方势力侵入中国，局面大变。最初中国人还以为西方的长处只在船坚炮利，因此以为只要“师夷之长技”即可应付。稍后则发现中国的政治制度也比不上西方，因此再进一步要求“变法”。清末民初之际，中国人更进一步了解到，西方的学术和思想也有比中国高明的地方，这就逼出了五四时代的思想革命。总之，这几个阶段清楚显示出，中国人对自己的文化是从局部修改发展到全盘舍弃，对西方文化则从局部吸收发展到全盘拥抱。尤其重要的是，五四以后，中国人（至少知识分子）逐渐建立了一个牢不可破的观念，即以为中国文化传统是现代化的主要障碍；现代化即是西化，而必须以彻底摧毁中国文化传统为其前提。这可以鲁迅的话为代表。青年人向他提出读书的问题时，他的答案是：中国书越少读越好，最好是完全不读，要读便读外国书。这个观念对五四以后一代青年的影响力是很大的，因为正符合他们的基本心态。五四以后，虽然也有人为中国传统辩护，但新一代的知识分子大都嗤之以鼻，不加理会。

五四所提倡的新文化或新思潮自然是有重大意义的，但是新思想的建设没有捷径可走，只有长时期的沉潜研究才能取得真实的成绩。欧洲启蒙运动足为我们的榜样。西方的科学、哲学、文学、史学在整个启蒙时代（18世纪）都有突破性的发展。这种发

展最初限于学术思想界，但不断地扩散到全社会。正是由于这一精神基础的建立，才有 18 世纪末叶的西方民主革命。我们只要把美国 1776 年弗州的《权利宣言》和 1789 年法国的《人权宣言》加以对照，便不难看出美法两大革命是启蒙思潮的结晶。这又是文化具有超越力量的另一证明。不幸中国在近百年中始终没有沉潜发展文化的机会，包括知识分子所心醉的西方文化在内。让我们姑且假定中国人可以完全抛弃自己的文化传统，并且在基本价值上完全能够接受西方文化。要做到这一点，至少必须对西方文化有彻底而全面的认识。试想这是多么巨大的工程。五四时代提倡“科学”和“民主”始终未曾超过喊口号的阶段。对于西方科学和民主背后的文化成分——宗教的、哲学的、历史的等，我们的知识几乎是等于零。后来中国知识分子转向西方的社会主义的理想，特别是马克思主义。一般人都知道马克思主义有三个思想来源：德国唯心哲学、英国古典政治经济学和法国乌托邦社会主义。这是根据列宁的说法而照本宣科。其实，马克思主义又何止这三个来源！我们似乎忘记了马克思是犹太人，尽管马克思在显意识中是一个无神论者，但他在潜意识中的犹太宗教和文化成分是绝不容忽视的。他以犹太人而取反犹太的态度，然而犹太文化仍在暗中支配着他的思维模式，这一点近来已有人研究，其实罗素已指出马克思的共产主义和天主教极其貌似，不过把“上帝”改成了“物质”而已。中国现代知识分子又有几个人曾深探马克思主义的来源？即使是列宁所说的三个来源又何尝有人好好地清理过？我们不应该责备中国知识分子“肤浅”，因为这是近百年来的大环境不容许人们潜心研究（李泽厚所说的“救亡”心态）。然而“肤浅”确是事实。所以我们对“民主”、“科学”、“社会主义”的理解其实大部分是中国旧观念的现代化装。例如梁漱溟先生在他最近出版的回忆录中便说，他最初接触到社会主义思想时便为其废除私有财产制的观念所吸引，他从此便醉心于社会主义。梁先生的自白非常有代表性，证明中国知识分子接受社会主义是以儒家的公私及义利之辨为根据的。换句话说，社会主义被理解成“天下为公”的一套道德理想，资本主义则被看作一种代表

“自私”的经济制度。稍稍熟悉中国传统的人当可看出此中关键所在。中国知识分子拼命想摆脱传统、拥抱西方，但始终未能跳出传统的思维模式。他们的建筑材料（从语言到观念）全是从西方输入的，然而建筑师并没有真正深入过西方式的建筑物，更不了解其内在结构和关系，所以造出来的仍然是中国式的房屋。通过中国传统的思想格局去接受西方文化，并不限于社会主义一项，其他如“民主”和“科学”也未尝不如此。这在文化交流的初期是不大能避免的，如佛教初来时有“格义”之法，即通过老庄的范畴来解释佛理。但佛理只和个人信仰有关，理解偏差了不致有太严重的后果。现代中国人接受西方文化却不然，他们是要即学即用的。以数亿人的大国任意作西方某些观念的实验场所，一旦失败了，其后果是不堪想象的。这使我想起了1959年周扬和陈寅恪的一段对话。陈寅恪问周扬，为什么半年以前新华社广播说大学生教学比老师还好，后来又说学生应该向老师学习？周扬回答说：新事物要实验，总要实验几次，革命、社会主义也是个实验。陈寅恪不满意这个答案，他认为实验是可以的，但尺寸不能差得太远。陈寅恪和周扬之间的分歧给我们以深刻的启示：一个是对中国文化有最深切体会的史学家，一个是自信已得到“西方真理”——社会主义——的革命家，前者不免忧虑尺寸差得太远的观念对中国文化所造成的伤害，而后者则迫不及待地要在中国实验他所理解的社会主义。依时间推测，陈寅恪所深以为忧的恐怕还不是学生比老师更能教学的问题，而是当时进行得如火如荼的“大跃进”和“人民公社”。这一类大规模的实验正是从误解或歪曲马克思主义而来（这些实验在当时都是有所谓“经典”根据的，如“公社”即借用“巴黎公社”之名）。

中国人在“救亡”心情下要求以西方“真理”来彻底而迅速地改造中国。康有为《上皇帝书》便说：“守旧不可，必当变法；缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。”这是近代中国知识分子的基本心态，一直到今天都还不失其代表性。依照这种心理发展下去。革命便成了唯一的“救亡”之道。一旦“革命”登场。政治（包括军事）力量便必然上升到主宰的地位，而文化力量则退居于

无足轻重的位置。长期的“革命”最后使许多人相信“政治是决定一切的”。

革命是以政治暴力改变现状，其效果是直接的，真可以说是“立竿见影”。革命可以摧毁旧政治秩序并建立新政治秩序，但这种变动只是表面的、形式的。一个社会和其中的无数个人是不是在政治结构改变之后便能在一刹那间完全脱胎换骨，恐怕今天谁也不敢作肯定的答复。由于革命本身所带来的精神亢奋和革命暴力的继续使用，政治力量在革命政权成立的最初时期依然会给人一种“一抓就灵”的实感。这是因为有些人震于革命的“威”而心折，有些人则怖于革命的“势”而屈身。“政治决定一切”的观念便由此而深入人心，但其实只不过是一时的幻觉。时间稍久，人人都会发现，政治力量所造成的改变仅限于表象，实际上，无论经济、文化、社会还是心理等问题都不是政治所能解决的。中国近几十年“政治决定论”大行其道，直到最近几年才有改变的迹象，但余毒并未完全消尽。在“政治决定论”笼罩之下，文化的超越性竟已成为一个不敢见人的观点。任何人立论稍稍接近这种观点，便必然会被戴上一顶“唯心论”的帽子。

以上我是根据历史来说明为什么文化超越的意识在中国近代和现代不能抬头。这个历史的教训是深刻的，中国已为这一教训付出了巨大的代价。但今天中国已没有亡国灭种的危机，是可以平心静气地重新认识包括西方文化和自己的文化在内的文化问题的时候了。今天中国的危机毋宁是文化的危机，这个危机至少包括两个方面。客观方面，中国在过去三四十年中把过去的文化积存几乎糟蹋光了。我们应该承认，中国人在近百年中前仆后继地进行保卫国家和革命的事业，主要是凭借着民族文化的力量。在这一点上，中国知识分子的贡献是不可抹杀的。因为历次爱国运动和革命运动，其领导阶层都是知识分子。这不是否认人民群众的巨大作用，而是恰如其分地肯定知识分子的历史成就。但是从 50 年代起，中国知识分子遭到了前所未有的屈辱和迫害，他们的理想和热情早已荡然无存了。我在七八年前曾说过，老一代的中国知识分子大都是以平

静的心情等待生命的终结，中年一代有的彷徨苦闷，有的随世浮沉，年轻的一代则或者腐化颓废，或者愤世嫉俗，或者各谋一己的前程。这个观察，我自觉在今天还未失效，甚至更严重了。在主观方面，今天的文化危机特别表现在青年知识分子的浮躁心理上。他们是少数尚有理想、尚有热情的人，也是中国未来的希望所寄。他们浮慕西化而不深知西方文化的底蕴，憎恨传统而不解中国传统为何物。他们的思想境界没有超越五四人物，但以中西学术的修养而言，又远不及五四先辈那样坚实。五四人物反传统、倡西化，在当时是有历史背景的。例如“礼教吃人”之所以能打动人心，是因为当时还有人忍心逼未婚女儿自杀殉节，以求政府的旌表。今天中国已没有这种“礼教”的传统。而桎梏力量也已经改变，我们不能把两者混为一谈。青年知识分子因为不敢公开地批判现实而拉出中国文化和儒家传统来作替死鬼，这种做法在主观用心上固然值得同情，但在客观效果上则不免令人担忧。首先，新名教和旧名教即使有某种思维结构上的关联，两者的思想实质却截然不同。旧名教的社会经济基础和制度根据在近百年的革命过程中已荡然无存，1949年以后更受到有系统的彻底清除，并为另一形态的基础和根据所完全取代。试问在这种情况之下，旧名教在中国还有存在的空间吗？今天的文化批判者放过了新名教，而把一切苦难和罪恶仍归之于旧名教，这会有助于新文化的建设吗？不但如此，文化批判者的迁怒甚至从旧名教扩大到整个中国文化及其源头，这符合现代人对知识必须“实事求是”的要求吗？其次，今天中国文化批判者所采取的批判方式正是新名教家在过去三四十年中所建立的。新名教家在以往的权力争夺中遭遇到任何不顺，最后都必然迁怒于中国传统。如果今天的文化批判者不是“迁怒”而是“指桑骂槐”，也就是说他们是自觉地假借“旧名教”来谴责“新名教”。那么他们也仍然是师法新名教家“影射史学”的故智。如果文化批判者的主观愿望竟能实现，我们有一切理由相信，中国将再一次出现“以暴易暴”的局面。

我已说过，对于中国青年一代文化批判者的基本用心，我们是

十分同情的。我们绝不怀疑他们对中国传统的彻底否定是由于爱之深而责之切。但是这里有两个问题：第一，这种不加分析的否定是黑格尔所说的“抽象否定”(abstract negation)，而不是“具体否定”(concrete negation)。只有“具体否定”才能完成文化超越的任务，使中国文化从传统的格局中翻出来，进入一个崭新的现代阶段。“具体否定”包括吸收西方文化中的某些成分（例如“认知主体”、“政治主体”）和发挥中国文化中那些历久而弥新的成分（如“道德主体”、“和谐意识”），但更重要的则是培养和发掘中国本有的精神资源以为接引和吸收新资源的保证（详情此处不作讨论）。如果一味走五四以来“抽象否定”的道路，要完全“破旧”之后才能“立新”，我们将永远陷在一个恶性循环中，无由自拔。第二，我们应该重视韦伯所提出的“责任伦理”和“意向伦理”的区别。韦伯论政治家的专职时，认为两者不可偏废。从事政治工作的人不能仅仅自以为“动机”或“用心”是好的便可以把一己的政策强加于整个社会，他同时必须十分慎重地考虑到这一政策所将发生的社会后果。这是政治家的责任所在。中国现代的文化批判者是以改造整个中国为职志的，他们的责任比政治家的更要沉重。中国人对于“立言”一向注重责任感。孔子早已有“一言可以兴邦”和“一言可以丧邦”的警告。说实在的，中国今天弄成这种局面，正是由于“立言”者缺乏“责任伦理”。“立言”者如此，“立功”者更是如此（前引周扬与陈寅恪的对话可为一例）。在一个已有共识而久已安定的社会中，放言高论尚无大碍，因为这样的社会有自我调节的功能，人民有文化典范可依，也知所抉择。但不幸近百年来中国始终在动荡之中，文化上从来没有形成一个共同接受的典范。由于对现实不满，越是惊世骇俗的偏激言论便越容易得到一知半解的人的激赏。一旦激荡成为风气，便不是清澈的理性所能挽救的了。

我个人相信文化有超越的力量。但是近百年来，由于种种内外因素，中国人在文化上竟失去了这一超越的能力。自觉或不觉，许多人——尤其是在文化和政治上最为活跃的人——转而相信“政治力量”可以决定一切，这是中国悲剧的一个主要造因。文化要求理

性与情感的平衡，而现代中国则恰恰失去这个平衡。各种强烈的情感——民族的、政治的、社会的——淹没了中国人的清澈理性。怎样恢复这个理性？这首先是知识分子的责任。个别的知识分子都有一种无力感，觉得自己面对巨变无可奈何，因此毫无顾虑地发为激越的言论。但无数个别激越言论的集合最后终于造成一种共同的“声势”。另一方面，社会上永远有一批政治野心家等在那里，他们属于边缘知识分子，不能自造“声势”，但却最善于利用已成的“声势”，这几乎成了中国近代和现代史上的一个规律。知识分子的“无力感”也加深了他们对“文化超越”的怀疑，因而更助长了“政治决定论”的普遍意识。中国现代知识分子的命运诚然是值得同情的，但这种命运又在很大的程度上是他们的“无力之力”所造成的。这是绝大的历史讽刺。所以知识分子仅以此“批判”自豪是不够的，他们必须进一步进行“批判”的“批判”，包括对自己那种“无力之力”的深刻认识。王国维早就说过，现代知识分子怀疑一切，然而却从不怀疑自己立论的根据。这是“文化超越”的最后一关。能不能突破这道最后的关口，命运仍然掌握在知识分子自己的手中。

（《钱穆与中国文化》，上海：远东出版社，1994 年）



美国华侨与中国文化

中国文化能不能随着华人社会在美国的发展而激出新的火花？这是今天海外中国人所共同关怀的一大问题。但是这个问题的出现事实上是近三四十年来的事，所以我们首先应该提到中国人北美移民史上一个重要的转折点。这个转折点当然便是1949年中国局势的突变了。

中国人在1949年以前，一般而言，是很少愿意在美国定居的。华侨在美国虽已有一百多年的历史，但他们在1949年以前仍然是抱有浓厚的“叶落归根”的观念。他们在美国辛勤工作，主要是为了积蓄一点钱，最后可以回乡养老。至于他们在美国的事业，则由下一代的人继承下去，如此代代相传，华侨在美国永远只是暂时寄居，他们的家乡还是在中国。即使他们回不去，他们的心仍然是系于故国。汉高祖过沛，对他的同乡父老说：“游子悲故乡，吾虽都关中，万岁后，吾魂魄犹乐思沛。”华侨移民到海外，其心情大体上仍和汉高祖相似。社会学家研究移民，指出有一种“暂时居住”（sojourn）的形态，华侨正是属于此型。但是1949年以后，中国的社会发生了前所未有的巨变，华侨顿时成为“无家可归”的人。从此以后，他们于无可奈何之中才不得不在美国作久居之计。

一般华侨如此，留学生尤其如此。自容闳以来，中国留美学生几乎没有人不是在学成之后便立即束装归国，希望以一己所学贡献于祖国。美国的研究环境和条件虽然远比中国优越，但是他们都不愿仅仅为了个人的学术成就和生活享受而永久留在异域。所以在1949年以前根本便不发生所谓留学生一去不返的问题。甚至在1949年以后，许多中国学人被迫寄居美国，他们还是不能心安理得地把美国当作归宿之地。已故萧公权先生《问学谏往

录》中用“万里寄踪”的篇名来结束他中年以后留居美国的生涯，其心情可谓跃然纸上。他并且明说1949年受聘来美时“没有久居海外的打算”。后来年复一年地住了下去，他的心理也不过是“且住为佳”而已。我们举此一例，即可作为绝大多数老辈知识分子的中国情怀的一种写照。此中实含有深沉的文化哀感。《李陵答苏武书》中所谓“远托异国，昔人所悲”，在20世纪的中国知识分子的血脉中仍然跳动不已。李书虽然是后人伪造的，但是它所表现的情感却是非常真实的。

由于华侨和知识分子一般都抱着“寄踪”的心理，他们当然不会积极地考虑到如何在美国发扬中国文化的问题。因此在1949年以前，中国人在美国的文化活动不但只限于自己的生活圈子之内，而且是以“中国取向”为其最主要的特色。一般而言，没有人想到怎样使中国文化在美国社会中扎根的问题。以出版界而言，无论是留学生所办的刊物还是唐人街的报纸，所反映的主要还是中国人对祖国以及一些切身问题的关怀。他们虽然身在美国，但和美国社会与文化似乎没有什么关系。华侨因为集中在唐人街，形成了一个自足而封闭的社区，这种情况尤其显著。美国中文报刊上的“中国取向”在政治态度上表现得最为突出。清末的革命与保皇之争、民初的帝制与反帝制之争，以及北伐以来的左派与右派之争，都在这些报刊中占据了中心的位置。事实上，这一流风余韵至今仍未消歇。

但是1949年以后，中国人对于留居美国在观念上已发生了根本的改变。不愿失去原有生活方式的中国人逐渐把美国社会看作最理想的托庇之所。“逝将去汝，适彼乐国”，《诗经·硕鼠》这两句诗便是新移民的心理的最好写照。50年代以后，中国人留居美国的人数大量上升，其中知识分子的比例更是达到了前所未有的高度。这种趋势短期内恐怕不会改变。最近几年来，由于大陆的开放和香港的不安，在可见的将来，也许会有更多的中国人涌入美国。如果情况许可，他们都是要争取在美国入籍的。

以上只是事实的客观陈述，并不包含丝毫价值的判断。我的目的是在指出1949年以来的一个新现象：中国人对于在美国居留的

问题已从“暂住”的心态改为“落籍定居”了。这样一来，在美的中国人便再也无法完全避开中国文化的问题。本文的中心论旨便在这里。

对于人而言，文化事实上是他的第二层空气。人没有空气固然会死亡，离开了文化也同样不能生存。但是空气是普遍性的，而文化则在普遍性之外还具有特殊性。在物质层面上如衣食住行，在制度层面上如亲属、宗教、法律、政治、经济等，世界上各种文化未尝不大致相同，至少可以找到相同的功能分化。但在精神上，文化的个性又是如此显著，每一个人都只有生活在自己从小成长的文化环境中才会觉得自由自在。换一个文化环境，人便会发生适应的问题。尽管适应的能力不免因人而异：有人容易，有人困难，但是没有人能够完全避得开适应的过程。不但像中西文化这样基本的差异必然引起无限的适应的困难，即使在同一大文化系统中，个人小环境的改变也往往会带来生活上以至心理上的困扰。中国过去有“水土不服”一句成语。这句话的内容，认真分析起来颇不简单，其中有物质的成分，也有精神的成分。例如江南人迁居北方，或四川人寄居福建，都可以发生“水土不服”的问题。其实“水土不服”也可以理解为文化适应发生了种种不同的障碍。中国的同乡会、宗亲会之类的组织，其背后都有地方文化的浓厚色彩。换句话说，这一类的组织也是相应于“文化适应”的需要而起的。现代研究者完全从社会经济史的观点去了解中国各地“会馆”的意义，虽也有所见，但毕竟是表面的、肤浅的。

人自出生之日起，文化便是他“无所逃于天地之间”的第二层空气，因此有些思想家甚至把文化看成压迫人的负面东西。卢梭在《社会契约论》中开宗明义便说：“人是生而自由的，但是到处都在桎梏之中。”卢梭的话是针对当时的政治文化而发的。政治文化出了严重的毛病，自然会变成人的枷锁。但是卢梭基本上只欣赏自然的创造，而厌恶一切人为的事物（见《爱弥尔》第一章）。严复把他和庄子相比较是有道理的。现代另一个批判文化最有力的思想家是弗洛伊德。他认定文化是压制性的（repressive），人的一切精神

病态都是受文化过度压抑所致。把心理分析学的起源完全约化到19世纪晚期的维也纳，甚至西欧中产阶级的虚伪道德，也许是太偏颇了。心理分析的确触及人性和文化之间的普遍关系的问题，但是我们恐怕也不能完全否认它和当时的道德文化有某种程度的历史关联。总之，我并不认为文化对人永远有利而无害，文化中某些价值发生了偏差，是会激起人的反抗的。然而我也要强调文化对人有"安身立命"的功能，个人想寻求精神的归宿，仍归文化莫属。这在移民身上尤其看得清楚。移民不得已离开自己的文化本土，纵使在物质上空无所有，在精神上仍拥有丰富的文化资源。他们凭着这些文化资源才能在新土重建基业。犹太人流落世界各地，显然以其宗教文化为凭藉；最早期的英国清教徒殖民北美，更是有赖于新教精神的支持。华侨也是如此。华侨移民东南亚或美洲而获得程度不同的成功，除了与当地的客观条件有关外，还是靠他们从中国文化中所带来的勤俭美德。更进一步则有上面所提到的亲属、乡党种种相互提携的人际关系。以宗教而言，民间流行的儒、释、道三教都是支持他们的精神力量。

早期华侨虽已将中国文化带到美国，但是他们的"中国取向"则阻止了中国文化和美国社会的交流。他们只是依赖于中国文化为精神资源以暂时应付寄身的新环境，最后还是要叶落归根、回到故国的。因此在很长的时期中，中国文化在美国仅仅存在于几个孤点上，即大城市中的唐人街。这些孤点和外界几乎是完全隔绝的。不用说，这里的中国文化已与本土的原型颇有不同，我们并不能把它看作原型的"具体而微"。事实上，华侨带到海外各地的中国文化大致是经过筛选的，虽然是不自觉的。只有那些特别有助于他们在异乡谋生的文化成分才能长期地在海外的华侨社会中流传下去。美国的华侨当然也不会是例外。这些特别的文化成分，正如陶渊明所说的，是"只可自怡悦，不堪持寄君"的。所以一百多年来，在美国的中国文化一直未曾离开过几个唐人街的孤点。一般美国人最多只对唐人街的异国情调抱有一点游客的好奇心，但是并不了解其中所藏的古老文化究竟属于何种性质。

在“中国取向”的支配之下，这种“只可自怡悦”的心态是很自然的，但是今天在美国的中国人已进入了超越“中国取向”的新阶段，中国文化怎样在美国发展的问题必须提到讨论的日程上来。这里所说的当然首先是怎样在美国的中国人社会中发展中国文化。前面已指出，今天在美国取得永久居留权或公民权的中国人事实上已准备世世代代在美国就地生根了。而且大势所趋，这样的人会越来越多。另一方面，很多唐人街华侨的子弟也已读书就业，冲破了“孤点”，进入美国生活的主流。和三四十年前不同，现在华侨和在美国的中国知识分子之间已不复存在着严格的界线。今天所谓的“美籍华人”已广布在美国社会的各种行业之中，包括企业界、科技界、教育界、学术界、医学界、法律界、新闻界、建筑界以及政界等。其中不少人更是在美国出生和成长的第二代甚至第三代。无论是属于第一代还是第二代，今天的“美籍华人”几乎普遍地有强烈的“文化认同”的要求，这一点是和美国近数十年来的社会和文化变迁分不开的。

美国人过去一向相信他们的社会是一个“大熔炉”，任何民族的人到了这个熔炉之中迟早都会被熔化的。其实这种说法是一厢情愿的（也许是不自觉的）人造神话，和过去中国人所深信不疑的“化被四夷”说同有过分夸张之嫌。这个神话建筑在一种未经检验的假定的基础之上，即美国社会已整合得相当成功，一切支流都可容纳到主流之中。“熔炉说”在50年代到60年代初期达到了最高峰，这在美国学术界也有明显的反映。那正是帕森思的功能论社会学如日中天的时代。在社会思想方面，贝尔（Daniel Bell）的“意识形态的终结”也为不少人所接受。在美国史研究方面，则“共识论”（consensus theory）还没有受到“对抗论”（confrontation theory）的挑战。但是60年代末期反越战争的动乱惊破了一场美梦。70年代以来，美国各少数民族（特别是黑人）普遍地产生了文化觉醒，开始积极地寻求自己的民族文化之“根”。寻“根”运动当然也波及亚洲后裔，包括中国人在内。所以今天各大学的亚裔学生无不要求成立自己的组织，要求拥有独立活动的场所。以我个人的教学经

验为根据，我发觉最近十几年来，华裔学生无论学工、理、医还是其他科技，几乎都对中国语文、历史、哲学的课程有一种出乎内心的渴求倾向。在美国的中国人已到了不能不正视中国文化的时候了。即使中年以上的中国父母仍然抛不开“中国取向”的包袱，他们也必须为子女文化认同的危机而重新考虑这个问题了，否则两代之间不仅会发生一般性的“代沟”，而且更会发展出严重的“文化沟”，因为第二代以下的中国人虽有向中国文化认同的要求，但是却不可能走上前一代人那条“中国取向”的道路。

近二十年来，美国的民权运动有相当大的进步，一般社会人士的种族偏见至少表面上也颇为收敛，美国政府更鼓励少数民族研究自己的文化和语文。美国是一个种族多元的社会，其中虽以盎格鲁—萨克逊的白种人文化为主流，但其他少数民族的文化也同样可以并行而不相悖，并和主流相互沟通。民主和法治保证了“小德川流，大德敦化”的格局，“共识”和“对抗”事实上兼而有之，并不归于一偏。美国同时又是一个自由竞争的社会，任何一个少数民族要想改善自己的地位，便必须通过竞争的方法，不但与主流文化竞争，而且还要与其他少数民族的文化竞争。犹太人在美国的成功便是一个最显著的例子。他们的影响力简直和人口不成比例。一般而言，移民在异邦立足，不仅依靠个人的努力，而且更需要集体的支持。由于宗教传统的深厚、家族关系的密切等原因，犹太民族的文化认同感特别强烈，他们所表现的团结合作的精神是多数民族所不能比拟的。无论在政治、经济、教育还是新闻界，他们在美国都是一股不容轻视的力量。犹太人亡国两千年之后而终能复国，不能不归功于他们持续不绝的文化意识。在美国的犹太人并不靠以色列来为他们壮胆撑腰，相反地，以色列之所以能在众敌环伺之下屹立不倒，在相当大的程度上倒是靠美国犹太人的全力支持。文化的力量大于国家的力量，移民能够反馈祖国，犹太人的例子对于美籍华人——特别是“中国取向”的华人——是最具有启示性的。

个别的中国人在美国各界取得显著成绩者甚多，华裔子弟因学业卓越而受表扬者近来更时有所闻。这种成就当然与个人的才能

和努力有关，但也不能不归功于中国文化的背景。记得两年前美国《时代》周刊在报道华裔青年获得“总统奖学金”时，便特别提到中国儒家的教育传统。但是中国人作为一个集体来说，他们在美国社会中似乎仍处于相当边缘的位置。美籍华人的人口现在大约是一百万左右，自然不算多。不过如果紧密地团结起来，并与其他亚裔美国人取得合作，也未尝不能产生可观的影响力。中国人和犹太人不同，缺乏有组织的宗教传统，“各人自扫门前雪”、“一盘散沙”至今仍是中国人性格上的特色。中国人在参与美国政治事务上一向较为冷漠便是这一性格的具体表现。由此可见，中国文化怎样才能适应美国的社会并有新的发展，其间确涉及相当复杂的问题。

上文已指出，以往华侨和留学生虽曾把中国文化中的某些成分传入美国，但是其选择过程则是不自觉的，也没有经过有系统的考虑，今天则已到了必须改弦易辙的时候了。

我相信中国文化在美国的前途首先系于它是否真能就地生根，其最大的关键是“中国取向”必须从主导的地位化为从属的地位。“中国取向”最初本是华侨和留学生的爱国精神的一种表现，在当时也是十分自然的，但是其前提必须是以美国为暂且寄踪之地。美籍华人如果继续奉此为最高的行动原则，他们将永远自放于美国文化和社会的主流之外。这不但大有碍于他们在美国的发展，而且也和“中国取向”的原有意愿背道而驰。因为今天的形势已十分明显：美籍华人只有在美国建立起坚固的独立地位，才可能真正对祖国有实质的贡献，犹太人便提供了一个最成功的范例。美国犹太人口不过六百万，在比例上真可谓微不足道，但是他们的声音则几乎无所不在。这主要是由于他们不仅在各界都有杰出的成就，而且始终能保持其文化认同，并不断地以现代观点把他们的文化传统向美国社会作有系统的阐述。他们这种工作是雅俗并进的，从高深研究到电视节目，无孔不入。美籍华人今后似乎也应该多注意怎样使中国文化在美国扎根的问题。这是超越而不是取消“中国取向”。事实上，只有超越“中国取向”才能完成“中国取向”的意愿。

“中国取向”之所以必须超越，还有一层更重要的理由。上文

已指出，“中国取向”在政治态度上表现得最为突出。中国国内的政治冲突在美国华人社会中总是有非常敏感的反应，这种倾向在今天似乎仍然有增无减。政治上的左倾或右倾在现代民主社会中是极其正常的现象，个人可各依其政治信仰而作抉择。凡是具有相当程度的民主修养而又不失理性的人，大体上都能一方面择善固执，另一方面尊重反对派的人格及其存在的权利。但是由于中国的历史背景不同，党争或政争从来不是民主运作或理性化的产物，容忍异己的风度尚有待建立。其结果往往因为强烈的情绪化而陷于势不并立的局面。政治化的“中国取向”无可避免地导致在美国的华人社会的分裂。美籍华人的政治兴趣不在居留国而在祖国，他们的强烈纷争只是中国本土政治冲突在美国的延伸。从长远的发展而言，这个倾向对他们是有百害而无一利的，更不能对他们的希望——中国的全面现代化——发生任何正面的作用。我不想在这里涉及中国政治的是非。我只想指出，政治在整个文化中仅占据一个角落，而且是变幻无常的。如果政治在中国本土仍然处于“第一义”的位置，那恰好说明中国本土社会的反常。事实上，我们可以用“政治比重”的大小来判断一个社会的性质：政治比重愈大，其社会必距离正常与合理愈远。但是身居美国的中国人应该比较能超越中国本土的政治。“超越”并不涵蕴“不关心”或“无主见”的意思，而是不以政治立场为辨别“敌”、“我”的最后根据或最高标准。海内外的中国人大概无不盼望中国成为一个经济丰裕、社会公平、人权有保障以及生活和思想自由的现代国家。但是在这些人类共同的理想之外，中国人还必须依靠一个特有的精神纽带把他们维系起来，即文化的认同。“中国人”这个名词自正式出现在春秋时代以来，便是一个文化概念，而不是政治概念。对中国人而言，文化才是第一序的观念，国家则是第二序以下的观念。文化一方面永远在变化之中，另一方面又万变不离其宗。中国文化的价值系统当然必须经过现代的调整才能推陈出新，以适合今天中国人的需要。但无论怎样调整，我相信中国价值系统的内核仍然是会存在下去的。关于这一点，我已在《从价值系统看中国文化的现代意义》中有所说明，这

里不必重复。在美国的中国人无论在政治层面上如何分歧，是没有理由不能在文化的最高层面上互相沟通的。文化是超越政治的有效保证。如果身在海外的中国人继续加深“不归杨、则归墨”的政治裂痕，而不能在共同的文化意识之下凝成一体，那么我敢断言，中国本土不但绝无统一之望，而且还会有更多的分裂出现。文化的统一才是自然而不勉强的，政治统一必然是强制性的，即所谓“不是东风压倒西风，便是西风压倒东风”。因为政治统一往往是由上而下的整齐划一，而文化统一则只能是由下而上的“和而不同”。“不同之同，是谓大同”，这是中国的传统理想。远离本土政治的海外中国人则最具备实现文化统一的条件。这是他们的神圣使命。

中国人要想在美国建立并维持一种民族文化的共同意识（用英语说，即是 ethnic-cultural identity），必须自觉而严肃地去对中国文化传统作有系统的了解，并进而更新这个传统，使它具有丰富的现代内容。这是一项极其艰巨的任务，需要从多方面来进行。高深的研究和普及化的工作缺一不可。在普及化方面，华人社群应该发展各种有组织的文化活动，而华文报刊更应该在这一方面多尽一些贡献。今天在美国出版的华文报刊大体上仍在“中国取向”的笼罩之下，各自代表本土的某种政治观点，这种各尊所信的态度本是无可厚非的。但是为中国文化在美国扎根计，则共同的文化关怀较之政治化的“中国取向”似乎更值得大家重视。

以高深的研究而言，中国人在美国还没有一个专门研究中国文化的中心机构。1979 年我有机会到俄亥俄州辛辛那提的犹太宗教研究所去作短期访问和讲演，亲见该所规模之大、研究设计之精、藏书之富和研究人员水准之高，我才体悟到犹太文化为什么能在美国发生如此巨大的影响。近三四十年来，美国汉学界虽然也出版了大量有关中国传统和现代化的论著，但是这些纯学院式的作品未必都适合我们的特殊需要。我们所需要的是有系统兼有切己关怀的研究成果。有了大批的这一类的英文论著，我们才能一方面教育华裔后代，另一方面使一般美国人士也能认识中国文化的真面目。中国人在美国的公开形象（如电影和电视上所见的）一向是一个令人感

到困扰和愤怒的问题。追源溯始，这是和系统的研究工作之不足有关。文化普及是无法离开高深研究的，后者是前者的源头活水。新加坡近年来为了配合提倡儒家的伦理教育，政府便迅速地筹募了一千万美金以上的基金，建立了“东亚哲学研究所”，这是因为他们深刻地认识到系统研究和文化传播之间的辩证关系。在美国的中国人不是没有力量创办这样一个研究中心，不过目前也许还没有这样的理解。中国家长一般总是鼓励子女选择医、理、工、科技等易于谋生的学科，这是今天的常态，无可责难。但是我也希望华裔后代中能不断地产生一些人文社会科学（包括法律）的人才。他们的人数不必太多，然而从长远的眼光来看，他们对美国的华人社会以至中国本土文化的可能贡献也是不容低估的。

中國情懷 | 历史篇 |





关于中国历史特质的一些看法（1973）

今天，同学们要我讲："中国历史的特质"一题目。如果由我选择题目，我想改为另一题目。因为这题目假定了许多东西；假定了我们已很清楚中国历史的特质，并且已有很深入的研究，同时跟世界其他地区的历史（如西方）作过了大体的比较。倘若没有做这些基础工作，贸贸然说中国历史的特质，是很困难的。因此，对这题目的处理，我希望透过近代学人的一些讨论来检讨一下有关"中国历史的特质"的一些看法。所以和原来题目的要求，多多少少是有一点儿距离的。

究竟从什么地方来开始讲一个文化的特质，尤其是一困难的问题。有人说哲学是代表一文化的最浓缩的特质。可是一提到哲学，我们又遭遇一个问题，就是中国哲学思想有很多派别，虽说儒家是正统，但除正统外还有很多其他学派，都是有作用的——就看它们在我们生活中的哪一层面上发生作用。有人曾开玩笑地说："中国的传统读书人，学优而仕，做官的时候是儒家，但告老后可以转为道家或佛家。"魏晋南北朝有"外儒内道"的说法。如《抱朴子》，分内篇、外篇；内篇讲的是神仙，外篇讲的是儒家治国平天下的道理。所以拿某一家的哲学来代表一个历史或文化的特性和精神，无疑是有困难的。我的本行是历史，所以我只打算根据历史事实来谈这个问题。

历史虽然可以不断地向前追溯，但我们总可以假定它是有一起点的。我想从新石器时代开始。据考古学的成就，我认为可以从仰韶文化和龙山文化讲起。本来仰韶在河南，龙山在山东。但现在不少考古学者认为仰韶与龙山可用来作代表一时代文化的通名。从这个意义上说，仰韶文化最早的代表是陕西西乡的李家村而不是河南

的仰韶村。绳纹陶器的特色已有很明显的表现。仰韶第二期可以半坡文化为代表。考古学家认为这文化的特色之一是有家族、氏族的意识存在，村中有一大坟场，可能是葬同族的人，甚至祖先崇拜也可能已于此期开始。这是中国传统文化的一个显著的特色。至于龙山文化，祖先崇拜已进一步制度化了，例如有祖宗的塑像（陶且）为崇拜的象征。占卜也已成风气，用猪牛羊肩胛骨烧的。至于文字的发现，虽然迟至商代——甲骨文，但中国文字起源甚早，而且似乎是独立发展的系统。公元前四千年的半坡遗址已发现了数字的符号，如一、二、五、六、七、八等。最近郑德坤研究中国上古的数名，便肯定中国的数名不但自成系统，而且可能比埃及还早。

仰韶、龙山，从前考古学者、历史学者认为是代表东夷西夏的分界。但现在的考古学者，认为这两个文化的理论有些问题，认为仰韶龙山是同一个文化系统，龙山即承接了仰韶。龙山以下则接着是商代。至于这理论正确与否，还不能下定论。无论如何，从仰韶到龙山，中国新石器文化，很明显的突出一点，就是家族制度已具雏形。

从经济生活说，考古学家及史学家都注意中国农业的起源。其中最大的争论是究竟农业起源于中国，还是起源于西南亚而传到中国。现在有两派说法：一派说法认为是起源于西南亚。根据中国的考古材料，另一说法是我国农业文化起源于中原本土。香港中文大学出版何炳棣著的《黄土与中国农业的起源》就是讨论这个大问题的。黄土区是半旱区，必须要有某些条件才能耕种。他的论点与钱穆先生所说的大同小异。钱先生 1956 年发表的《中国古代北方农作物考》，是根据古文献来推测中国古代土地环境和两河流域不同之处。何书则根据黄土研究、植被资料作一综合。从前有一长时期，不少学者相信所谓中国文化西来说。这论点在前几十年颇为流行。当初大家都相信两河流域的文化东传中国。例如郭沫若研究甲骨文，认为中国商代的文化，与巴比伦有关系。甲骨文的“帝”字本是花蒂之义，是从巴比伦传来的。当然，今日大家都不大愿意接受“中国文化西来说”的论调，这是

基于民族的自尊与感情。其实是并不相干的。即使我们承认某些技术是从外面传来，也并不妨害我们对中国文化的整体性的肯定。文化的个别组成因子和文化的全貌，其实是两回事。个别的文化因子也可以是外来的。从今天各方面的研究成果来看，我们并不能说中国文化的每一部分都是土生土长的，没有受任何的外来影响。不过，中国文化在新石器时代，某些特色如家族制度、祖先崇拜、文字系统、农业体系……已有明显的开始了。所以我们不妨大胆地说，中国文化在开始时，便具有某些特色。我们若更进一步推断，也可以说，中国文化的发源地——黄河流域及汾、渭流域比不上两河流域的地理环境。从考古与文献上观察，中国古代文化的发展依赖于大河的支流者为多。这与两河流域或埃及的尼罗河的情形很不相同。黄河在古代的作用比不上两河流域在农业上所起的作用。所以中国人的经济生活在起始便带有一种艰苦奋斗的意义。以仰韶文化的村落为例，便常有迁徙的情形；而且一地有经过多次居住的迹象。这一方面表示当时耕作技术需要如此做，另一方面也可能是由于土地不够肥沃的缘故。半坡村就是极好的证据。不过这些论点是否站得住，现在还不敢十分断定。我们承认地理对文化的作用，地理环境无疑能影响文化的起源及发展的原始形态（但我并不是主张地理决定论）。

另外一方面，我们当然也可以从横的方面剖解中国文化各部分的特征。这里我特别愿意提出中国的政治传统来谈一谈。中国文化的延续性是很高的。我们可从商周，下溯至明清，以至今日。在中国的土地上，一直存在着一个独特的政治传统。这个传统在秦以后便表现为一大统的政府。政治结构的延续性，是中国与其他文化，尤其是西方所不同的。拿西方来说，从希腊、罗马、中古而至近代民族国家的兴起，阶段划分得清清楚楚的，虽然精神上也有一贯之处。斯宾格勒（Spengler）认为今日的西方文化，已不是西方的古典文化，因为古典的已经死了，新兴文化是一新生。这是一个哲学家的一家之言，我们不必完全同意。但西方的政治传统至少在制度方面不像中国那样有高度的延续性。欧洲自中古至近代虽有一个所

谓“神圣罗马帝国”，其实绝大部分只是一空名，绝不能和中国秦汉以后的大一统帝国相提并论。

真正统一的帝国虽然要迟到秦汉时代才出现，但统治着中原地区的政权以“天下共主”自居，却在商、周时代已经开始了。商人觉得自己是“天邑”或“大邦”，周人在灭商以前似乎也承认商是天下的共主。后来周取商而代之，更自认是受命于天。所以中国在中原的政权自视为“天朝”，至少在观念上是很古老的。

中原的政权既是“天朝”，则最高统治者，无论是商周的“王”或秦汉以后的“帝”，当然都是具有最特殊身份的人。这种帝王的特殊性，在称呼上也清楚地表现了出来。甲骨文中便有所谓“余一人”（胡厚宣有文章专研究这个名词），这就是后来“孤”、“寡人”或秦始皇的“朕”的一种原始形态。“余一人”最初也许只是谦词，非傲慢语。“万方有罪，罪在一身”，就是谦德的表现。汉代皇帝常下罪己诏，也是从这个传统来的。但帝王孤悬在上久了，谦只可转为傲。这就变成韩愈所谓“天王圣明，臣罪当诛”了。但无论居最高位者在主观上是谦还是傲，他在客观制度上超越世人，君临天下，总是不可否认的事实。尽管汉儒抬出“天”来限制皇帝的权力，宋儒抬出“理”来压制皇帝的气焰，都未见有显著的作用。所以讨论中国历史的特质，我们首先要注意这个相当特殊的政治传统。这不是价值问题，而是事实问题。

就价值上说，这个传统有好有坏：好处是使中国这块广大的土地，很早就形成一个统一的国家。坏处是在统一过程中必然要牺牲不少地方性的文化特色。人类学家讲“大传统”和“小传统”之别，就中国情形说，“大传统”似乎太强，使“小传统”很早就被吸收或受到压缩而无以自存。中国人一向歌颂“书同文”、“车同轨”，可是并没有细想这种“同”所付出的文化代价。总之，这个大一统的政治传统对几千年来中国历史演进的影响是无比的巨大，它是否影响到其他传统的自由活泼，例如经济传统、思想学术传统等等，是仍待探讨的一个问题。梁漱溟先生说中国文化是早熟的，就政治传统而言，尤其如此。

商周的政治组织，绝没有达到秦代的所谓大一统的境地。最近 H. G. Creel 写《周代政治起源》(*The Origins of Statecraft in China* Vol.I：The Western Chou Empire)，以为周代已开始发展了官僚组织，在各方面的完善甚至超过汉代。这评价我想是有些问题的，我不十分同意。Creel 指出周代已有很复杂的政治制度，有高度的政治组织，这是毋庸置疑的。Creel 所用的大量金文材料，个别地说，都是有相当的根据。但整个的全面的判断和文献在制度史上的解释又是另一回事。中国传统政治制度上的某些特征当然可以追溯到商周。秦、汉以后的政治制度虽说焕然一新，但个别因子也有不少是从周代传下来的。这个政治传统从秦到清没有发生基本的变化。表面上看每朝都有皇帝，都有大同小异的官制；不过若认真而仔细地分析，上一朝和下一朝之间当然还是有变化的。但是由于中国历史的变化，表面上好像不显著，给人一种一朝一朝地循环下去的印象，这就是西方学者大讲 Dynastic Cycle 的根据。J. K. Fairbank 和 E. R. Reischauer 的 *East Asia：the Great Tradition* 中有一章专讨论 Dynastic Cycle，这种理论我们应该慎重考虑。所谓 Cycle 是不是真的一个循环？我们知道历史是绝不会重复的，所以没有严格意义上的循环。从表面看，一朝亡另一朝兴：如秦亡，汉继；唐灭，宋兴，一朝一朝，轮替出现。但是如果我们的历史分期可以打破王朝体系，通过历史的全程来看，我们仍可以找出极有意义的变化来。芝加哥大学的宋史专家 Kracke 首称这个变化为 Change within tradition，即在传统之内变。在中国社会经济史上，确是没有一种里程碑式的变化。我们在中国历史上找不出宗教改革、法兰西大革命、工业革命等等革命性的、代表性的、清清楚楚地划分两个时代的历史事件。无疑，秦代可算是一划时代的大变局，但秦后就不容易找出类似的大变局了。李鸿章说西方人入侵又造成历史上一大变局。也许近百年来是中国史发展的另一个里程碑。缺乏里程碑式的变化也可说是中国历史上的一种特色。

如果不从朝代分期，而从较长的时期去看中国史上经济方面的发展，我们也可以看出不少重要的变化。有人称唐中叶至南宋为商

业革命的时代。如宋代的煤业发展，也有外国经济学者认为是一种革命，甚至明清的农业技术，也有人认为曾有过革命性的进步。总言之，各门的技术，分开来作长期观察，是确实都在不断地起着变化的，如纺织业、农业、冶金业各方面等。今年 Mark Elvin 出版了 *The Pattern of Chinese Past* 一书。他是一青年学者，研究重心在明清的经济史。这本书也是要找中国历史的特质——经济史方面的特质。他的说法是很大胆的。他认为 1400 年是中国史的转折点，中国的科技在 15 世纪时便停顿下来，隋唐一段则有革命性的发展（当然，我们对这些所谓"革命"的理论，不能没有保留）。Elvin 是根据一些日本人的论文来写这本书的。他想解答中国历史的一特别的地方，即何以明清以后中国的科技便停滞不前？他提出一很妙的理论，叫做"高度平衡的陷阱"。西方人治中国学，很喜欢选用那些耸人听闻的名词。这"高度平衡的陷阱"是说中国技术的发展跟人口的关系很密切。如果一地的人口不断地增长，土地不够，资源耗尽，就必须迁到另一地方去。最后全国各地资源的使用都到了饱和点，以致无处可移民，这就成为中国经济发展的限制。中国的技术与西方的科技比，在工业革命前，两者并不易见高低。今日中国科技之低是由于中国没有近代的科学技术。这大致是根据李约瑟（Joseph Needham）的《中国科技史》的说法。高度的技术和人口资源之间达到一个平衡之后，经济发展就掉进了陷阱之中，再也不能动了。但由于技术高，所以是"高度平衡"，和技术过低使经济无法发展不同。整个地看，Elvin 的理论只是一空中楼阁。他的立论根据之一是中国历史上的人口问题。事实上，"人口"是中国历史上一个大谜。近年来经过学者们的深入研究，正确的人口数字仍是很模糊。普通所得的数字是 1805—1850 年时中国约有四亿人口，明代有一亿至二亿等等，这都是估计。人口问题和土地制度、赋役制度是分不开的，由于过去的人民要瞒税，要免力役，所以常有不报或少报丁口。官方的人口统计，是不尽不实的。康熙"盛世添丁，永不加赋"以后，各地方又有虚报人口的情形。因为人口繁衍对地方官而言是德政的表现，所以中国历史上的人口资料是有缺

陷的。Elvin根据这些人口数字，再讲耕地增长。他是以Dwight H. Perkins，*Agricultural Development in China 1368—1968*所提供的亩数为根据。D. U. Perkins根据大量地方志的材料得到统计数字，进行量化研究。Perkins并不是直接根据方志的资料作个别的应用，他是用另一基数标准来计算，得出最后的数字。所以我们很难把这些数字还原到本来的面目；所以这种统计数字的可靠性到什么程度便很难说。Perkins估计明朝初期至末期，土地的生产力提高了一倍，这是不是可靠，已多少有些问题。Mark Elvin则根据这些估计而推论得更远。他得出一结论，说中国的资源，到某一时期已用得差不多了。在这时期，再要想进一步发展，或希望发动工业革命，在物质上已没有条件。因为如果发生工业革命，机器的大量生产，便会造成大量工人失业。工业水准发展得已太高，资源与人口产生了互相限制的情形，这限制的均衡自身永远不能突破，必须靠外来力量的帮助。故此西方人的侵入，正是打破这均衡的力量。这说法的成立与否，是另一问题；在中国人听来，似乎在替西方人侵华提供理论的根据。我提出他的理论，是想说明一点：即今天许多史学家都认为中国和西方相比，其特点在缺少近代资本主义发展这一历史阶段。Elvin的书，就是要追究中国史上为什么缺少近代这一段。

中国近代何以没有工业革命？何以没有资本主义？这些问题是人人注意的。马克思的历史观也为这个问题所困扰，因为中国史上找不到资本主义的痕迹，就会使五阶段论发生动摇；这样就逼出了所谓资本主义萌芽的说法。在尚钺的主持下，大陆在50年代后期出版了四大册关于中国资本主义萌芽问题的讨论。其中所引用的资料及结论有些是有问题的。而且这个萌芽开始于何时何地（因为中国各地区发展不平衡）也无一致的结论。无疑，在经济史的发展过程中，这地方有改进，那地方有改进。所有这些改进加起来可不可以构成资本主义，则很难说。其实资本主义是不是人类历史所必经的阶段，其本身便成问题。欧洲是典型的例子，而且几乎是唯一的例子，近代的日本又当别论。我们不妨说没有资本主义正是中国历史的特色，跟西方来比，这一点是很显著的。

没有资本主义的发生，没有近代科学，没有近代的技术，这原因何在？要解释这些问题可以有很多不同的说法，最早像冯友兰在20年代写的一篇论文 Why China has no Science？就已提出一种看法，虽然他现在已推翻了它。最近我有机会和李约瑟谈到冯友兰这篇文章，他说：冯友兰对这个问题的提法便错了，因为中国不是没有科学，只是没有近代科学而已。但科技停留在一高度水平后便不再发展，原因何在？答案并不简单，李约瑟把传统科学之功归之道家，对儒家尤其是理学，则认为有碍于科学发展。Mark Elvin 则更直接归咎于理学的束缚。我个人对这一点是很怀疑的。我不承认理学有这样大的副作用。这说法是很牵强的，而且是中国人自五四以来的老调。Elvin 所举的例子只有一个，所征引的资料也不无问题。从这些关键性的地方讲中国历史的特质如资本主义为何不发生，我们必须结合社会条件、经济状况以及政治形态与人口作全面性的考虑。我们还得进一步去找出中国传统社会的价值系统，比如传统社会对某些东西看得重，某些东西看得不重，这是很基本的问题。Robert Bellah 对日本德川时代宗教的研究便是一个很好的例子。就中国资本主义的发展来说，我们作一假定，作一设想，就是没有鸦片战争，没有西方人到中国来，继续地关闭下去，中国是不是可以发展资本主义呢？至少我个人看不出可以有这种发展的迹象；中国恐怕还是在传统中继续变下去。

这一层也牵涉到地理方面的因素，中国成为一独立的历史文化单位与地理环境也颇有关系。大体言，对外交通并不方便，西北是大漠和崇山，东南是大海，所以关闭的时候多。只有在唐时比较开放。西边的丝道（Silk Road）并不是一条安全、方便的道路。至于海运方面，从南宋至元是稍稍有点转机，以下明清又成自我封闭的局面。对外贸易除了极短的时期外，一般是不占重要地位的。这关联到政治问题。在大一统的政府影响下，汉以后主要产品——如盐、铁、茶、酒等各种容易赚钱的东西，都由政府专卖垄断，商人的作用相对地减少。商人在中国历史上从来没有很高的地位，绝不

可能想象有 Hanseatic League 的情形在中国出现。

关于商人没有政治权力，我们也可以从科举制度来说明：唐代商人不能参加科举考试，儿子也不能参加；宋代稍稍放宽，儿子可以考试；至明清，商人可以纳捐。这一方面足以说明中国在传统中变化的情形，另一方面也可看出商人在政治上受相当的轻视。尽管很多官僚愿意跟商人勾结，甚至愿意经商，但商人不能成为社会上的中坚势力，皇帝只与士大夫共治天下。这里最能看出中国大一统的政治传统的巨大影响。在中国历史上，由贵而富是正常的途径，由富而贵则是例外；而且既贵且富比较有保障，富而不贵并不安全。

封建之世，只有贵族血统才能登上政坛，但大一统国家形成后，政府便需要大量有才能的人。要选拔人才，不能单靠血缘的关系。于是考试、选举等制度便相应而产生。汉代有贤良方正，后来孝廉最重要，东汉的孝廉已经需要考试。由考试而登仕途是中国政治上唯一的正途出身。从古到今，无数第一流人材都流入政府，只有失意科场的，才走上其他的路途。从这方面看，大一统的政治传统所形成的价值观念，影响中国人达两千年之久，即使今日也没有完全打破。中国现在所遭遇的问题，政治仍是最紧要的；从价值观念说而不从实际成就说，今天中国的第一流人物还是政治家而不是物理学家、化学家、文学家、企业家等。政治家还是领导者。大陆最棒的钱学森，甚至得到出书颂赞（《我们的钱学森》），在政治上只是一候补中央委员，最多不过勉强入流。中国的传统价值系统，很大一部分是受了政治传统的影响。这一传统笼罩到经济、文化、艺术各方面。所以要研究中国历史的特质，首先必须研究这个政治的传统。

我们若以战国这种多国的社会来说，在文化上，战国是处于"百花齐放"时期；在经济上，商业的流动性也达到很高的水准。所以从文化及经济的发展来说，战国并不是一衰世，历史家说战国是一衰世是因为在政治上战国没有一个大一统的国家制度。那时周室名存实亡，各国都不尊重它，中国没有一个共主。因此思想界便

有统一的要求，天下必须“定于一”才能安定，儒家在这一方面起了很大的作用；墨子讲尚同，也是要建立一种最高的统一标准。秦始皇能完成“六王毕，四海一”的大业，并不是偶然的，不是单靠武力的，在秦未统一前，儒、墨、法各家都已为统一提供了心理的条件。秦代建立了大一统的政府以后，对此下中国历史各方面的发展都有影响。资本主义不出现，近代科学不发达都或多或少和这个独特的政治传统有关。因此我希望大家多研究中国的政治史，不要存一种现代的偏见，以为经济史或思想史更为重要。

此外中国历史进程中还有两个特点，特别值得提一提：第一是宗教所占的地位不如西方重要；第二是法律的发展常常落在社会现实的后面，这是最明显的。西方人初到中国，发觉中国人只拜祖宗而不信上帝，他们必然会觉得很奇怪。原因是西方的道德依附于宗教，道德是上帝制定的，是上帝所给予的，所以不相信上帝便没有道德。早期的中国留美学生，当美国人问他信什么宗教时，他们总要说信佛教，或信孔教等等，因为他们若说是无神论，便会被美国人认为是不道德的。中国的道德精神则是独立于宗教以外的。但古代中国的道德和宗教仍有一定的关系。中国道德精神的独立可以说是儒家对宗教加以理智化的结果。有的西方社会学家曾提出中国只有 guilt 的观念而无 sin 的观念。这个说法就原始宗教言，也不正确。孔子说“获罪于天”，这个“罪”就是 sin，不是 guilt。但中国道德脱离宗教之早确不容否认。梁漱溟先生的《中国文化要义》，特别提出中国的道德、伦理，相对地独立于宗教，这确是中国历史的一个特色。

但是中国有很多道德观念又是和政治分不开的。例如历史上妇女讲节烈，男子讲气节。“节”本身是一政治意义的东西。最早的节，是使臣出使外国用的，如苏武使匈奴，就持着一个节，这节代表大汉，不容受任何屈辱的，这是政治的道德，后来很显然地转为社会上一般的道德观念。儒家一向是想用道德来控制政治，驯服赤裸裸的权力，宋儒尤其如此，强调“理”尊于“势”。但事实上儒家的努力并无显著的效果。这是因为儒家无法用制度来限制君权。

皇帝并没变成圣人，却获得了“圣人”的美号。中国道德的人间性一方面源于理智化，这是伟大的成就；而另一方面又来自政治化，这就不甚可喜了。不过一般地说，中国的道德代替了宗教作用，总是历史上的一个特点。

至于法律，如果大家看过瞿同祖的《中国法律与中国社会》，便知道阶级、身份、亲属的区别，在法律上多多少少都有反映。西方人便不大明了这些区别，因为他们的法治观念是人人平等。另一个问题是中国无所谓立法，中国只有皇帝才能立法；甚至皇帝也不能立法，只有开国的皇帝能立法，后来的皇帝则要遵循祖宗的法度，不能任意改变。所以立法几乎成为不可能。因此，法律几乎经常与现实脱节。中国的法律，常常不能反映现实。所以王安石变法要说“祖宗不足法”的话。如果研究美国的立法史或英国的立法史，是可以看出当时的社会问题的，因为议员们所提出的要求反映了民众的要求，所以看西方的宪法史，能够看出西方社会的变化。但中国的法律，则明显地不能表示这历史现象。讲中国法制史的人都特别重视唐律，因为唐律较能反映社会实际。宋律便不及唐律了，例如唐初有均田制，宋代已不行均田制，但《宋刑统》中仍列均田之法。故可见中国的法律只有在刚刚大加修改的时候，例如唐律，才比较能和当时社会现状符合，否则总是落在时代的后面。至于清季的法律改革，是代表当时的先进人士如沈家本，深知中国法律落伍，必须效法西方，这也表现了重大的时代意义。

此外，大明律与大清律，区别是非常少的，必须要靠例和案来补充，个例和个案的处理是不同的，要看当事人的个别情形及原告被告的关系等等而定。这些千千万万的例案有时候极具社会史料的价值。总之，中国法律的特殊性也是中国历史特质的一个有机部分，并且也和中国的政治传统密切相关。

以上关于“中国历史的特质”的讨论，只限于这个大题目的一小部分。而且我的谈话也不够系统化。不过我所举出的几点，相信都是讨论这个问题的人所不能不注意的。其他方面，如传统的文学艺术也都反映出中国历史的特质的某些部分，现在没有时

间作深入的解说。总之，这个大问题是研究历史的人应该时时放在心中的，但并不必急于得到十分肯定的结论。我们的史学研究每进一步，对这个问题的答案也就会随着接近一步，希望大家共同不断地努力！

（1973年11月在新亚书院“中国文化学会”的讲演）



史学、史家与时代（1973）

我在新亚农圃道圆亭演讲，记得好像这是第二次了。1971年，我从美国第一次回香港，也在这里作过一个简短的讲演，讨论清代的学术问题。今天，我要讲一个比较广泛的题目（上次我讨论的是一种比较具体的、专门性的）：史学、史家与时代。这个题目，非常广泛，也非常抽象。我并不是说，我能够讲尽这里边所包括的许多问题。我想，用这样一个大的题目，也许可以给我自己多一点自由，可以随时变动。这个题目，我是用一个普遍的形式来提出的，就是说，我不是讲中国的历史、中国的史家，或是哪一个时代的史家，我是普遍地、抽象地讲史学、史家以及时代的关系。这三方面，是交光互影的，在我这个简短的讨论中，会先后或者同时地出现。

我讲史学，第一个问题，就是所谓史学与史学家之间有什么样的关系。这是从我的题目里可以初步看出来的。

这个问题的提出，就表示了，我们的史学已经受到时代的冲击。我们知道，在19世纪的时候，西方的史学，刚刚开始从哲学中独立出来，史学家对这个问题就不是这样一种提法。比方说，最负盛名的兰克，以兰克为代表的史学，是要追求历史上的客观的事实，寻找历史上什么事情真正地发生了，这是史学家的责任。兰克有一句很有名的话：What really had happened？这句话的另外一个含义，就表示说，史学家不应该有主观的判断。主观的判断，是史学家应该去掉的东西。后来按照兰克的这个说法发展下去，并且紧紧地跟他走的人，在英国、在美国、法国都有。这些人慢慢地变成一种科学的历史的宣传者，即所谓 scientific history，科学的历史——历史要变成一种科学。历史变成一种科学的意思，就是

说，历史不能由人的主观来运用。法国的伏尔泰讲过，历史是人（史学家）对于死人玩的一种把戏，是跟死人开玩笑（play tricks on the dead）。跟死人开玩笑，就表示说我们对于历史可以自由地改造，我们要怎么说，就怎么说。所以，这种主观的因素，在19世纪，由于科学的冲击（科学的冲击只是一个方面的力量，还有别的力量我一会儿再提），就引起了一个问题：我们怎么样才能够把历史中的主观因素去掉，使史学变成和其他科学如物理、化学一样。这是一个很高贵的理想，很高贵的梦。从这一方面讲，兰克的影响可以说是极大的。在19世纪的时候，有许多史学家都认为历史可以客观了。比如，法国的古朗治（Fustel de Coulanges），他也是一个主张科学的历史的人，他有一部书，是讲Ancient City的《古代希腊罗马社会研究》（在中国，好像是李玄伯先生翻译过的）。他是19世纪讲科学历史的一个重要人物。人家问他，你讲历史怎么是这样的一个说法呢，他说，我并没有说话，是历史通过我来说话（It is not I who speak，it is history which speaks through me），就表示说历史完全是客观的，我不过是一个工具，像一个录音机播放出来一样。这是他们当时的理想，认为绝对客观的历史是可以有的。如果照这种说法（科学的史家），那么就无所谓史学与史家的关系了。因为史家像其他科学家一样，不能够有什么自己的意见，在实验室里面，你的结果都是客观的，你的材料、你的方法控制着你，你没有什么自由，你没有什么可以主观地运用的地方。这一点是造成近代科学的历史观的一个很重要的中心观念。我特别提到兰克和他的学派，因为这个学派，在近代中国的史学研究上，也起过很大的作用。我刚才讲过，兰克的这种思想，一方面是受着科学发展的冲击（自然科学的兴起使大家觉得，我们研究人的问题，研究社会问题，研究历史问题，一样要用科学的方法，即兰克的所谓客观的历史的态度）。第二个方面的影响，可以说是15、16世纪以来的philology的发展。

Philology简单地说，亦可以说是相当于中国的所谓训诂、考据。就是研究一个个拉丁字的字源，从这些字源里推断出一些古代

的制度来。最初是用之于研究罗马史的，后来也应用到其他领域去。比如说，像兰克以及像稍微迟一点的英国的阿克顿勋爵，J. B. 伯里（J. B. Bury）等，这些人治史都是从古典罗马开始的，都具有古典的训诂学的，或者是考据学的训练，所以 philology 很像中国乾嘉以来的所谓考证，事实上中国在乾嘉以前已早有考证了。

西方的考证学传统，加上近代的科学思想，变成了兰克的学派。这个学派，在西方有一个名称，叫它"历史主义"（Historicism）。"Historicism"，有很多讲法，今天有很多历史主义的不同定义，不过最原始的是讲兰克这一派的思想的，指科学的史家的思想的。所以我们可以说兰克史观的来源有两个，一个是训诂的背景，一个是对科学的尊重。这两个东西，在近代中国，在 20 世纪的中国，刚好需要。第一，我们有乾嘉的底子。乾嘉的底子，是我们讲 20 世纪史学的一个很重要的基础，在今天，我认为还是很重要的。第二，是我们需要有客观的历史，要避免历史上的主观因素。换句话说，因为在中国一向有褒贬式的历史，在历史上讲褒贬，即西方的所谓 praise and blame，这一套的思想在我们的史学传统里特别浓厚；所以历史研究上，如果我们想进到客观的境界，就更需要接受这样一个客观史学的挑战。这个挑战，在 20 世纪的中国思想上刚好也合拍了。一方面中国有考据的传统，另一方面中国 20 世纪需要科学。所以，近代中国史学的一部分的潮流，并且可以说是相当重要的一部分潮流，就是语言、历史打成一片这个说法。最具体的例子，就是在座全汉升先生、严耕望先生工作的"中研院"历史语言研究所。这个研究所，英文叫做 History and Philology 便很明显地表示德国的影响、兰克的影响。这是因为傅斯年先生在德国留学，受了当时风气的感染。虽然 20 世纪的初年，史学界的变化已经开始（一会儿我们就要讲到），可是在当时还没有感觉到，当时还觉得兰克这个想法是对的。当时所谓汉学，就是刚才全先生讲到的法国巴黎的汉学这一派，也都是走语言学考据学的路子，所以汉学是如此。当然，傅先生与法国汉学也有相当的接触。傅先生在德国受到兰克这一派史学思想的影响，因此觉得

研究历史必不能离开语言。傅先生自己很有名的一部著作，讲性命古训辩证，就很明确地表示这个方法。我希望大家有机会可以好好读一读那篇论文里边的序言部分，是讲方法论的，讲何以语言与历史有这样密切的关系。我想，基本上说，这个说法并不错。今天有许多人批评它，就是因为它走到极端，就以兰克来说，兰克自己也没有跑到后来那样极端。兰克本人并非极端的历史主义者，就像有人说柏拉图不是柏拉图主义者一样。所以极端的历史主义，是后期的发展。不过，傅先生把这路思想传来以后，引起了几个重要的后果（是指对中国史学有所影响方面而言的）：第一个方面，就是说，历史与语言有密切的关系，这一点似乎已不成问题。第二，历史研究最重要的，是讲什么呢？是讲材料。材料完备，你就可以得到完善的历史。所以，材料（或说史料）便是历史的说法，中国也一度相当地流行。这个观念，也可以说是从历史主义里派生出来的，是副产品之一。第三方面，因为要讲材料越多越好，所以讲史学，一定要渊博。这与考证学有关系。考证学一定要渊博，你要不渊博，你就没办法把无数有关一个小问题的材料集中起来，求得一种彻底的解决。在古代没有 index 的时代，你怎样找材料？完全是靠自己，靠记忆得越多越好，靠多看书。所以，渊博本身也成为治学的一个理想。这几个方面，都跟 philology 有密切关系。这在西方，已经可以得到证明是如此。比如，15 世纪意大利的 Valla，16 世纪法国的 Budé，都注重渊博，都是从训诂讲到历史考证。在中国亦是如此，清初的阎若璩，大家都认为他是最渊博的人。他自己也把“一物不知，以为深耻；遭人而问，少有宁日”悬为治学的理想。所以求广博的知识，这是 philology 所带来的。这在中国也有影响。在理论方面，傅先生讲得比较清楚，有好几篇重要的文章，包括史语所的工作旨趣。另外一个方面，就是讲渊博，也就是材料的掌握。最明显的例子，就是陈寅恪先生。陈先生的渊博，我们大家都佩服，可是陈先生的渊博，也可能是他在德国受到的影响，就是受到考证学派兰克这一派的影响，讲历史要越全越好，一生在准备材料，要准备写一部所谓的最后的历史。因此陈先生的重要著作

都自谦为“稿”，就表示未成最后的定论。要写最后的历史，照当时的想法来说是可以成立的，如果历史真跟科学一样，达到绝对客观的境地。（当时的观念中的科学，跟现在又不同了。）当时的观念，如果我们把材料完全搜集全了，对每一小问题作过极深极细密的研究，得到可靠的结论，没有主观的成见。到最后，所有问题都研究完了，我们可以综合，可以写出一部最后的历史。有这个理想在那里，因此，我们作史学研究的人，提倡史学的人，往往觉得应该先鼓励人家做小题目，就是胡适之先生常说的所谓“小题大做”。我最近看到胡先生给吴晗的信里面特别强调这一点。他说，我让你研究明史，不是要你写一部新的明史，你要作许多许多的小题目，吴晗也接受了他的建议。吴晗后来写明太祖传的时候就说，我的明太祖传，是根据几十篇研究明朝初年的论文来作一个基础的。所以从这里可以看出来：分析工作，历史的分析工作，应该在历史的综合工作之前。这也是在历史主义思潮之下所应有的一个发展——思想上的一个发展。从某些方面上讲，他们都可以自圆其说，都可以说并不错。我们刚才讲到历史主义从19世纪的德国开始，就是肯定有客观的历史，主张用最渊博的学问和知识来治史。当时欧洲和英国的大师，包括兰克、古朗治、阿克顿、伯里等都具备这样的条件，都可以说是史学界特出的人才。可是这一派的历史思想，影响到外国去以后，慢慢地发生了反应——发生相反的反应，也可以说。我记得在1934年，在美国的历史学会上，有一位叫做Smith的学者，检讨从19世纪末到1934年这几十年中间的美国史学，他把美国的史学家分成两类，第一类人是根据兰克的理想的，要找历史上真正发生过什么事情，历史的真相到底如何？要建立绝对客观的历史真理。他说这一派的人在美国的史学界，无论写大的书，还是写小的论文，都有很好的成绩。相反的，不根据这一套说法，不根据兰克这套思想走的人，其成绩都是很差的。当然后面这句话他没有明说出来，可是含义是很清楚的。这篇文章，引起了一个很大的风波，就是Charles Beard的反驳。Charles Beard是近代美国最著名的史学家之一，关于这个问题，他有一篇很著名的文章，叫做

《那一个高贵的梦》(That Noble Dream)，Charles 的文章里面提到，我们有一个高贵的理想，高贵的梦。这个梦就是说要搞客观的历史，不带任何主观因素的历史。Charles Beard 可以说是职业史学家中，在 20 世纪时，第一个正式向兰克史学派“开火”的人。他认为，历史学家的主观部分在史学上是永远也去不掉的。为什么去不掉呢？这个问题我等一下再讲。

先讲讲在这以前，即 19 世纪的时候，是否每个人都接受兰克的说法呢？也并不然。我们知道，至少在德国，就有好几位哲学家同时也是历史学家，是反对兰克的。第一位，是里凯尔特（H. Rickert）。第二位，是狄尔泰（Dilthey）。这两个人，都是 19 世纪的人，也都对哲学有兴趣，当然同时对历史也都有造诣。这两位先生的思想，在当时已受到注意，可是还没有受到广泛的注意。在这以前，攻击科学史学的人也还有，比如说，稍前一点的，就有尼采。

尼采有一篇文章，叫做《历史的用处与其弊病》(The Use and Abuse of History)。尼采这篇文章，也是说，如果照兰克的说法，照这一派科学的历史主义思想，那么，历史是没有生命的，是完全为一堆死的材料，死的东西，与人无涉的。因为尼采是哲学家，而不是史学家，所以他的文章，可以说在当时是没有受到注意，一直到后来，里凯尔特和狄尔泰提出同样的说法以后，才在史学家中引起了一些反应。里凯尔特的说法，他把所谓科学分成四类，一种是所谓不涉及价值的，同时，又是讲通则的（non-valuing and generalizing)。一方面讲通则，一方面不涉及价值问题，他说这种东西，是所谓纯粹的科学，自然科学便是如此；另一种是不讲价值，但是是讲个别性的（non-valuing and individualizing)，讲特殊性的，比如地质学、生物学是属于这一类的；再一种是涉及人的价值问题，又是讲通则的（valuing and generalizing)，讲经济的发展规律，社会的发展规律，比如经济学、社会学；第四种是有价值问题，而讲特殊的（valuing and individualizing)，这便是历史。历史是讲特殊的事情不讲整个的通则（当然照今天的看法，通则也是需

要，这涉及历史知识的性质问题，我今天不能讲那一方面了）。历史的每一件事情，主要是个别的。（我这样说，并不表示我同意或不同意。就是说，这种说法可以接受挑战，你可以说历史并不是个别性的，这已经有人提出来，而且已经讨论很多。我们今天不能旁涉太远。）这是里凯尔特在当时对于科学的分类，我们同意不同意他的分类，是另外一个问题，可是，我们不能不注意到他特别强调的人的主观性，在历史学里是不容易去掉的，因为历史本身就涉及价值（这个问题当然也涉及到价值与事实［value and fact］的分别，及何谓史实的问题，等一会我们也许提一提）。里凯尔特的这一挑战，受到当时学术界的注意。再进一步，就有狄尔泰的理论出现，他可以说是一个注重心理学的人，是个心理学家。同时，他们又可以说是所谓大陆的理想主义哲学家。狄尔泰有志仿康德写一部《历史理性批判》，但没有成功。他讲历史特别注重心理学分析方面（不是现代弗洛伊德以后的所谓心理分析），强调治史者要注重内在体验。这一派的思想，后来有很大的影响，比如在英国的柯林伍德（R. G. Collingwood），他是近代的一个新理想主义（neo-idealism）的最重要代表，他当然受到里凯尔特、狄尔泰等的影响，把历史看成不仅不同于自然科学，并且也不同于社会科学。可见主张历史研究上有主观因素这一派的思想，在兰克的势力如日中天的时候，就已经有人提出来了，不过，要到 Charles Beard 的时代，才能真正地在史学研究上发生很大的作用。Charles Beard 的《那一个高贵的梦》提出来之后，可以说近三四十年来的美国，基本上是接受他的说法的，基本上是认为研究历史，史家的主观是去不掉的，就像 Mazzini 所说的：我读任何历史家的书，只要读上二十页，我马上可以看出他个人的观点。这种说法，是相当有道理的。尽管你嘴里说要客观，你尽量地希望没有主观，可是，你的教育，你的背景，你的价值观念，无形中都影响到你对于史料的选择，对于问题的提出，甚至于问题的提法。所以，历史学上有一个主观的因素，解释性的因素，这个因素，是驱除不去的。只要有史家在，就没有办法完全去掉。

而且，后来人家索性研究兰克本人，就是说，既然兰克自己说有绝对客观的历史，那么，我们来研究兰克，看看他有没有表现一种价值问题在里面。事实上，大家研究的结果，发现兰克本人也有主观，他代表一种国家主义的偏向；在法国大革命以后，他又代表一种保守派的思想。国家的观念，保守的立场，都影响他对问题的选择。他为什么要注意日耳曼国家的起源问题？这表示他自己同样有一套价值观念。所以，最初开创的人，同样不能排除历史的主观因素。如果这一点成立的话（我相信已经证明是可以成立了，大家稍微想想，也都可以接受的），我们就可以谈所谓史家与史学问题。史学虽然说是客观的，可是不能够变成化学、物理，完全没个人的因素。

那么，是不是说，历史是完全主观的东西呢？可以随心所欲呢？是不是我们对死人开的玩笑呢？我想，也不是的。一方面，我们现在固然要反省，甚至在某种程度上批评兰克的历史主义的影响。可是另一方面我们要很尊重考证学派与讲客观真理的这个学派的对于史学之贡献。他们的贡献，最要紧的方面，就在于对个别史实的鉴定，个别史实的考察，能做到尽量客观的地步。因为长期地从事于文献的研究，他们形成了一套很精密的研究方法。这在中国可以用乾嘉作代表，在西方，千千万万的历史论文，都可以说是遵守着一些确定的客观的标准。所以，在史学研究上，对于个别材料、个别问题的处理上，西方历史主义学派在史学界的贡献，中国的乾嘉学派在史学界的贡献，都是不可磨灭的，都将永远成为史学上不可少的知识基础。可是，他们的毛病，是建筑在一个错误的假定上。这个假定，在当时来说是不易避免的。我们今天不能笑话他们，因为我们今天对于知识，特别是历史知识有了不同的了解。我们处在几十年后，看法不一样，不能因此说：这些人怎么这样糊涂。其实不是糊涂，要是我们在那个时代，我们还不一定能懂他们的说法。所以不能以后笑前。学历史的人，最要紧的，我想就是要谦虚，越看前人的成绩，越觉得自己渺小。这话虽是题外话，我想也是题中应有之义。

所以我们虽然批评兰克和批评考证学派，这只是从一个更高的综合观点上来批评。就是说，关于历史学上主观因素的问题，他们忽略了，看得太简单了。在今天看来，我们可以在一个更高的层次上，一面接受考证学派、语言学派讲的客观真理。我们得承认在实际工作上、文献处理上、个别问题解决上，语言学派、考证学派的贡献——这贡献是不可抹煞的，而且是永远需要的；可是另一方面，我们要主张历史研究不能只讲分析，也应有一个综合观念。历史学与史家对时代的主观感受有密切的关系。这就牵涉到所谓史学与时代的问题。

史学、史家与时代，都有密切的关系，没有一个历史学家可以完全脱离时代，这一点，我们刚才讲到兰克时已经证明了，他认为他可以超出历史，事实上他没有超出历史。他认为他可以不讲时代问题，可是事实上他选择的问题表现了时代性，他已经不自觉地作了某种主观的选择。比如说，像古朗治这种人，绝对相信科学的历史，他说爱国与不爱国，与历史没有关系，爱国是一种道德，一种德性，可是另一方面，他说历史是一种科学，所以这两者不能混而为一。这是当时的一种说法，但影响到我们今天，中国也受到影响。中国也有人认为，我们讲历史就是讲历史，不管什么民族的情绪，不管什么古朗治所讲的爱国的问题。历史是一个客观的史实，一谈到爱国就卷入情感了，也就可能不够客观了。所以我想，兰克这一派的理论发展到极端，也有好几个方面的流弊。一个方面是太重视小的考证，就是注意太多的小问题，而常常忽略了大问题。换言之，就是把分析看得很重要而把综合看成轻易，或者看做不重要，或者觉得危险，或者觉得不值得做，其中必有一个。另一个方面，就是对于时代完全不管，为史学而史学，为考证而考证，为学问而学问。这个理想的本身，我也不能说它错，我觉得在我们的社会上，也应该有些学者，像这样的把全部精神贯注在学问里面，精神生命都在里面。这是一种了不得的精神，这种精神绝不可以轻易地加以批评。可是另外一方面，我们也不希望史学全部跟现代人生没有关系。史学是什么？这个问题，可以说因人而异，可是照我个

人的看法，照我涉猎到的十几年来讨论史学问题的书（我在这方面主要是看重职业史学家自己写的书，我不太看重哲学家对于史学的分析。哲学家对史学的分析，近二十年来，因为所谓分析哲学与英国的日常语言学派［ordinary language］这一派的影响，著作很多。大体上是对历史的语言进行精确的分析。同时也讨论到历史的通则或历史知识的性质等等问题。这些问题我觉得还是哲学家的问题），发觉有一个问题，大家都似乎很注意，就是说，历史一定要以人为中心的。所谓人，并不是个别的、孤立的个人，而是生活在社会里面的人。这是历史研究的一个最重要的问题。换言之，历史与生活是分不开的。这一点，许多史学家都同意。比如 E. H. Carr 是研究俄国史的，他有一本很重要的书，1962 年出版的，叫《什么是历史》。这本书是 1961 年在剑桥大学的讲演，相信在座多数先生都读过了，我这里也不必详细介绍它的内容。后来许多人（从美国到英国，从哲学家到史学家）对他的批评，有一个共同之点，便认为他还是新实证主义的一个代表，相信历史是进步的，社会是可以越来越好的，这本书的最基本的观念就在这里。但 Carr 也承认，历史必须以生活为中心，也承认，历史事实与历史价值不可分。为什么？他说，你要将历史的事实与价值完全分开的话，那只有在一个静态的世界里才能做得到。在动态的社会里面，你没有办法把这两个东西分开。我们在讨论问题时，不能说这是事实部分，那是价值部分，所以根本是分不开的。Carr 很强调主观与客观是互相影响的，史学家影响到事实，事实当然也影响到史学家对问题的考虑，所以这是一个互相的关系，一个动态的关系。第二个方面，他特别强调，对于史学家，人生是最重要的。这又牵涉到古今的问题，我们下面要谈到。学历史的人不能完全忘怀现实生活。所谓历史学家的主观就与他的现实生活有密切的不可分割的关系。所以在史家的主观问题上，他和 Charles Beard 见解一致。不过，他强调，如果我们明明知道，我们有一个观点，有一个一偏之见，那就应把这个观点、这个偏见提到自觉的程度。这是一个化主观为客观的必要过程。自觉的主观便不致影响到历史的客观性。问题在于你肯不肯承

认有一个看法，并说明这看法是根据某种假定。你要坚持说你没有任何假定，你是骗人的。你一定有假定。有许多史学家，明明有假定而不肯想“我有什么假定”？认为自己的观点是天经地义。一般的人，头脑里有许多东西常常不受检讨，不受怀疑，因为这些东西好像是人人都接受的。在史学家来说，没有一种观点真正是天经地义的。除了你自己的看法以外，你还得看看别人有什么不同的看法。你要认为你自己的想法是天经地义的话，那么一切问题都无从谈起了，整个门都关上了。即使是天经地义还可考虑，可讨论，这才是史学家所应采取的态度。Carr 在这方面，我是相当同情他的。每个人既然不能避免主观，那么最可能做的事情，就是把主观的问题，把基本的假定提到一个明确的境地来，提到一种自觉的状态来。假借客观的外形，来隐藏着一种主观，这对史学的发展来说是不利的。

更早一点，像法国的有名的史学家布洛赫（Marc Bloch），在 1941 年有一本未完成的书，后来译成英文，叫做 The Historian's Craft。我们知道，布洛赫是一个了不起的史学家。他研究法国历史，尤其是中古封建社会史，他在这一方面的著作在近代最受推重。另外一方面，布洛赫又是最爱现实的，最爱人生的。他因反纳粹而被捕，后来关在监牢里，到 1941 年被纳粹杀了，还不到六十岁。当时许多人劝他离开法国，但他不肯去，坚决抵抗德国，反对纳粹，终于牺牲了生命，他就是这样一个人。他对于人生，是极严肃的。他极爱他的国家，极爱他的理想。在史学方面，他还是受到兰克这一派的历史主义相当大的影响，也受到 philology 的影响，因此在他这本著作中，客观主义的气氛还是很浓。可是这本书是在监牢里面写的，写的时候手上也没有参考书，是凭记忆而写的，所以这本书没有什么旁征博引的地方，完全是一个史学家在生命快要结束的时候（他自己当然不知道）反省史学上的许多问题。这书中牵涉很广。他是一个职业史学家，他对于人生所表现的热情，和他对史学工作所采取的客观态度，可以说是一个强烈的对比。他说，我们史学家所最关心的就是人。他引他的朋友 Henri Pirenne，也是

一位大史家的一句话：我是历史家，我爱人生。他把史学家比喻为童话中的一种妖怪，只要闻到哪里有人肉香，就在哪里出现。历史是以人为中心的，史家应重视人生，在这方面，他与Carr是采取相同的看法。这两个人在思想上没有关系，也没有渊源，但两人都认为人是史学家的中心问题。这里面又牵涉到史学研究对今天有什么用处这问题，当然这是很难答复的问题。

我们可以这样说，从历史上看，史学一定是有用的，在政治上尤其有用，其实所谓“古为今用”，在中国自来就这样说。说得最清楚的，比如清朝初年的魏禧，就说“考古以证今”。在中国，在西方，传统史学都是以政治为主，以自己的国家为主。中国是以古为鉴，这当然是很早的话，后来变为司马光的《资治通鉴》。通鉴，就是在历史上照照镜子。这个照照镜子的思想在西方也一样有。中古时有所谓“国王的镜子”（Mirror for the Prince），“国王的镜子”就相当于中国的通鉴。讲历史应注意什么问题，才对于我们国家有帮助，这是今天研究历史的人必须思考的问题。历史是镜子，这并不是一句空话，中国历史在以往确确实实发生过作用。比如做皇帝的人，往往要读历史，包括像乾隆这样的人，也读历史。再早一点，历史地位相同的人，总要回头看看历史，看看前人用什么方法处理相同的难题。我举一个例子来讲，我记得好几年前，我有一位朋友，研究宋史，有一次谈天，他说宋高宗这个人在历史上很是了不起。我问怎样个了不起？他说，宋高宗有许多地方是有开创性的，比方以柔道治天下，以前的皇帝就好像没有说过。我说我记得汉光武本纪上就有这句话。汉光武是一个中兴之主，宋高宗也是一个中兴之主，一个是东汉的开创者，一个是南宋的开创者。一个南宋的中兴之主，很自然地会注意到历史上的中兴前例，也很自然会读点史书。不过我当时虽查出汉光武的确讲过柔道治天下的话，但是我还不能找出证据，证明宋高宗真正看过汉光武的本纪。后来，大概过了一两年的时间，我偶然看了王明清《挥麈录》，里面有一条，说宋高宗曾手抄汉光武本纪送给臣下。这是一绝对性的证据，可以证明宋高宗定好好读过汉光武本纪，不但读过，还手抄了一

遍，可见他确确实实把历史当作一种有用的东西。我们讲史学有用这一点，不仅在中国如此，在西方也如此。我刚才说过的“国王的镜子”，这可算是外国的《资治通鉴》，虽然“国王的镜子”不是纯粹历史。在近代，如19世纪英国的Seeley，他认为历史知识是可以造就政治家的。他的名言是所谓“历史是过去的政治，政治是今天的历史”，从这方面看，至少历史对于统治者，对于负责最高权力的人来说，它是发生过作用的。像20世纪的丘吉尔，就是大史家。记得杜鲁门女儿写关于他父亲的回忆录，其中提到有一次英美最高统帅开军事会议，商量诺曼底登陆，丘吉尔对法国北岸的小村镇的历史如数家珍，什么地方以前打过仗，胜负如何等等，大家惊服不已。甚至于眼前我们还可以看到统治者运用历史的例子。毛泽东就是这样，历史对他还是有作用的。至少我个人的看法（这说法当然还需要证明，我不过是随便地说说），至少他有意无意地有些地方是在学明太祖的。1950年左右他看过吴晗的《朱元璋传》，并且有批评，这事似乎可靠。吴晗的那部传记对他有极大的影响。比如红卫兵，好像是新兴的东西，其实明太祖就用过。明太祖用监生，用国子监的学生，就可以说相当于毛泽东在文化大革命时期对于红卫兵的运用。明太祖诛戮功臣，一再整肃干部，动以万计，到后来的政治上无人可用，只有用学生为他办事，如编黄册、如土地丈量等。这些记载可能对后世发生过暗示作用。这个问题我们当然还可以再研究。我相信可以找出不少证据来证明历史对统治者有作用，一直到今天为止。或者也可说，历史的影响，不一定直接来自史书本身，还可以从小说如《三国演义》来。《三国演义》可说它是小说，也是历史，是用小说的形式写历史。《三国演义》对中国人也很有作用的。西方的史学家，也都承认Sir Walter Scott的历史小说对于许多西方读者发生过很大的影响。所以从这些方面看，历史确是有用的。

今天我们讲历史的用处，当然不只是为了少数人，更不应该是为了统治者来看这个问题。我们写历史，是为了大家看的。我们的时代是民主的时代，如果我们还承认，民主本身是个价值的话，那

么历史本身也应该经过民主化，不能为了少数的人服务。司马光的《通鉴》诚然是一部不朽的著作，可是今天我们没有理由再写新《资治通鉴》了。因此，史学和时代是有一种很明确的动态的关系。而这个关系的建立，就要看史学家对于他的时代有没有感受，有没有深入进去，是不是时时注意现实人生上的问题。史学家关起门来不问世事，固然也有，不过我们不必担心。这种人的比例只是千分之一，甚至万分之一。社会上总要有少数的学者，他的生命，就是进行某一方面的研究工作，其他全不管。对于这样的人，这种态度，完全不必担心，不但不用担心，并且还要尊重。应该担心的问题，是我们怎样才可把专门的史学知识，从学府里面传播到社会上去。这倒是我们今天面临着的一个很大的问题，这个问题，在西方，有很好的办法来解决，比如他们的教育制度好，他们的教学方法也是认真的，所以许多第一流的史学家，不仅是做研究工作，同时还肯花时间去写教科书，或者相当于教科书的这一类书，把最新的历史知识随时推拓到社会上去。这对于一般人的历史教育有很大的作用。今天的学院里面档案性的研究很多，如果没有一些人将它综合起来，这些千千万万的专题研究，都没有了生命。这不是我说的话，是一个富有天才而不幸早夭的人类学家 Philip Bagby 的说法。他认为今天散在无数种专门性刊物中的历史论文，如果没有人把它们的结论综合起来，加以融会贯通，那么这些论文便只能是历史的研究，而不配叫做史学。这一点，中国 18 世纪的章学诚，也有相同的说法。章氏认为，“整辑排比，谓之史纂；参互搜讨，谓之史考。皆非史学”。在清代有这样的看法，已经是很难得的了。他明白地分出史考（今天所谓的考证）或者史纂（今天的所谓编辑）与史学不同。所以今天大家说编史料，这是一种，如大陆上编了很多太平天国、鸦片战争等等，这都是史纂。另一方面，千千万万在各种学报中的论文，这都是史考，还不是史学。真正的史学，必须是以人生为中心的，里面跳动着现实的生命。应该有人随时做这类工作。我相信，中国过去讲通史，如司马迁，或西方如兰克，也讲 universal history，都是认为史学本身应该有一个基

本的目的，除了分析以外还要有综合工作，否则，历史的知识是死的（并不是说没有用），就只能摆在那图书馆里。写通史，问题就来了，很多人对很少的东西知道得很多，而对很多的东西知道得很少，这是不可避免的。那么我们怎么样做综合工作？并不是说我们每个人都要写一部通史，或全面的历史。你可以写一个时代，你也可以写一个专门，或者政治制度史呀，或是思想史呀，或是经济史呀，这样也是一种综合工作。所以综合不限于一个全面的，当然全面的教科书不断也会有人写，社会上也有这样的要求。我们这几十年来在教科书、通史的编写方面，可以说成绩很有限。钱穆先生的《国史大纲》，我认为至目前为止，还是最有见解的一部书。钱先生的书，当然有人批评，这是任何著作都不能避免的。但你要从看问题的深度方面、广度方面，从见解方面来了解这书的价值。如果你要我介绍一部通史给你读，我只能介绍钱先生这一部。钱先生这部书，不是真正的教科书，这里包括了他的许多特殊的心得。不过，他是希望成为教科书，而且实际上已经被大家用为教科书好几十年了。这书在大陆引起了许多批判，这就证明它有影响。比如研究王安石，大陆上有许多专门研究王安石的文章，可是他们也还是把《国史大纲》中讲王安石的一段特别提出来，加以批判，可见钱先生的观点，是有他的独到的地方。所以我希望好的史学家，第一流的史学家，除了作分析的工作之外，还要注意综合的工作。最后的历史（ultimate history）是不可能的。今天我们认为最合乎标准的历史，过几十年就要人事修改。举两个例子，阿克顿勋爵 19 世纪末叶为了编剑桥近代史写过一份报告书，他说，我们希望将来（他说目前还不可能，要过若干年，等历史的研究达到了一定的程度），我们能够写出一部最后的历史。这是 19 世纪最后几年的事。第二个例子是，到了 1959 年，过了差不多六十年，另一位英国历史学家 Sir George Clark，编了《新剑桥近代史》。好，你看他书上所说，历史是不能绝对客观的，历史是要不断改写的。过了五六十年，史学的气候全变了，同样的一部书，旧的编者的说法与新的编者的说法，可以说相差万里。这就说明了，第一、史学里面有主观

因素，有个人的因素；第二、历史永远没有办法写出所谓最后定本。有人说可以写一部历史，使后来的人没法再更改一个字。我想这是文人的夸大说法。历史永远是变动的，每个时代都有每个时代的需要，每个史家都有每个史家的个别的性情。换言之，历史时时要修改，这是史学与时代的关系。很简单，任何时代的思想或者是社会的运动，都影响史学，如法国大革命对史学的影响就很大，是不是？18世纪的自然科学发展新的思想，进步的观念，对史学也有很大的影响。所以大家一度相信，历史是进步的。但是Fisher在*A History of Europe*的序言上有句名言，历史有时是进步的，有时是退步的，没有一定的方向。这又是史观随时代而变的一个例子。我到香港后，听到“历史潮流不可抗拒”这种说法，当然，我们不能把这句话看得太严肃。什么是“历史潮流”？你怎知道它是“不可抗拒”的？这问题要是问下去的话，我想没有一个人能答复。相信这句话的人，我希望他们能读一读伯林的*Historical Inevitability*那本小书。我们研究历史的人，相信有客观的事实；这些客观的事实，通过考证学的整理和鉴定，大体上是可以确定的。这是史学的一个层次——科学层次。可是，这些事实有什么意义，这又是因人而异。根据同样的事实，不一定得出的结论是一样的，因为史义属于另一个层次——即哲学的层次。现在有人说，乾嘉的史学，是一种科学，也不能说完全没有根据。

研究历史，是研究古代呢？抑是研究现代？什么是今？什么是古？这也很难说。我刚才讲的一句话，已经成为过去了，可是我的整个演讲还未终结。历史是要讲连贯性（continuity），是根据“事”（event）来讲的，比如我在这里讲演，你不能把我的演讲词切成许多片断，这样，就失去其连续性。讲历史的连续性，一定要讲事，事本身没有完，历史便还在延续之中；即使事本身完了，还有它的余波。所以，讲古讲今的界限很难分，研究古代的历史比研究现代的历史为重要，这种说法是一偏之见。其理由大体是，眼前的历史，材料不易收得齐备。我想，这还是根据兰克一派的说法推出来的。这种说法，认为要研究历史，必须将所有的材料搜集完全

后再下判断。又说要将某阶段的历史的每一部分都弄清楚之后，才能写那个时代的历史。这说法很成问题。如兰克派的名家，英国阿克顿勋爵，一生都在史料搜集和准备阶段，因此终不能写成一部历史。从另一方面说，历史对人的影响，不一定越近就越重要，这并不是与时间成正比例的。近代的历史，如果没有重大的事件，对我们来说，影响并不一定很大；反而，有些古代历史上的大事，对我们的影响，对整个后代的影响，却有时是很巨大的。所以治史不必存古今之见，要看个人性之所近。同时地，我们要写什么样的历史？怎么写？这个问题也同样没有一定的答案。我想，还是得根据个人的兴趣，自己找题目，找自己有兴趣的题目，比如你研究某一个人物，可是你自己不喜欢他，对研究的对象不能有同情的了解。这样你研究也不会精彩。所以这里边有个情感的因素在内（即所谓 emotional tie）。我记得郭沫若以前写《十批判书》研究韩非，说我越看韩非子的书就越不痛快。如果越看越不痛快，那你根本无法研究，是吧？你能把你的感情跟历史结合，你便有了写出比较好的作品的条件，不管是哪一方面的，研究一个人物，研究一种制度，研究一次战争，或是研究一个朝代。所以这问题没有一个清楚的答案，完全是视乎个人，跟他的个性有关系。

我们说历史里面有主观的因素，史学家与时代、与他们的学识修养有很大的关系，这就引起关于史学家本身的一个很重要的问题：史学家本身就是史学上的一个很重要的因素。而且史学家写史本身就是一个史实，这一点我们大家都知道的。我记得李济之先生讲过一个故事，他有一年到华盛顿去看蒋廷黻先生，蒋先生问他一个问题，说：你看是司马迁伟大呢，还是张骞伟大？我想也许蒋先生晚年有些怀疑他是否应该丢掉史学去改行为外交家吧！这问题显然没有一个答案；不过，在我们中国人看来，司马迁的影响恐怕要大于张骞。司马迁写《史记》，本身就是一个史实，通过写史而创造历史，所以史学家特别是有影响力的，本身已经是一个研究的对象。所以我讲史家的责任，是因为史学里面特别有主观的因素，个人的因素。在外国人讲自然科学的来说，并不觉得科学家个人的道

德、修养、品格的重要，或对学问有什么重大关系。历史上有许多这样的例子，一个科学家本身修养坏得很，可是他可以得诺贝尔奖。这事情并不稀奇。自然科学家也许可以如此，可是，在史学家来说，似乎并不一样。史学家的主观既存在于他的作品之中，则他个人对人类、对社会很有影响，如果本身修养坏，本身的缺点不加以克制，对自己不能加以自律，那么，他所产生的影响是很坏的。所以，西方的史学家现在也提倡这一点。像前面举的例子，认为史学家要重视人生，热爱人生，其含义即在此。学历史的人，至少应该有严肃感、尊严感，对生命有严肃感的人，才能真正懂得历史；有严肃感的人，对他的时代，必须密切地注意，绝不能将自己关在书房里，只管自己书桌上的事情，好像其他世上一切皆与我不相干一样。这虽也是一种态度，不过这样的史学家毕竟是少数。一般来讲，大的史学家，他对于时代的感觉是紧密的。刚才我们讲兰克，事实上，他反映时代是很深刻的，如果他对当时的时代没有感情，没有对时代的密切关心，他便不可能创造出自己的历史来。又像王国维，他研究甲骨文，与现实好像没有多大相关，可是他的《殷周制度论》，大家要是看过的话，使可看出这是他在清末民初之际，在社会大变动之际，他所受的感觉的一种反应，绝不是与时代没有关系的。他认为殷周制度是中国历史上最大的变化，是不是最大的变化，现在的考古学家提出疑问，可是，我们要从学术史的观点来看，这却反映了他对于时代的敏感。王国维的自杀，也是由于他对时代的敏感。他的敏感，使他看到他所处的社会的巨大变化，所以他又注意到历史上有没有最大的变化，变化在哪里，这就是他的殷周制度论的真正背景。表面上，他是在研究甲骨文，好像和时代没有联系，而事实上，他对时代却有极大的敏感。就是其他近代的中国历史学者的作品，比如钱穆先生、陈寅恪先生，他们选择的题目，跟他们对时代的乐观、悲观、希望、失望，以至跟他们在历史上所看到的光明面和黑暗面，都有极密切的关系。所以，Mazzini说，看一部史书的头二十页，便可看出一个史学家的面目，我想这不是夸张的话，除非他是抄来的，否则，只要经过史家自己思考过

的、经过创造的真正好的作品，这是可以看出来的。另一方面，正因为史学上主观因素的重要，史家也特别重要。因此他自己特别应该自律，不要随便放笔乱写。放笔乱写的结果，影响可以是很坏的。所以章学诚特别提倡史德，今天的史德是什么，我们可以因人而异，不过，至少做学问应该忠诚于他所研究的对象，忠诚于他的结论，不要为现实、为个人的私念而改变他研究历史所得到的结论，因为这是很容易的。有人说历史是一个漂亮的女孩子，看你如何给她打扮，也就是刚才所说的，历史是活人对死人开的玩笑。史料那么多，你要建立任何理论都可以，这是一个大问题，今天因时间的关系，我想不多谈了。

最后的结论，就是史学跟史学家是分不开的，而史学、史家同时又与时代有密切的关系，并且应该强调这种关系。

史家的责任是很重大的。在今天，我希望大家多做综合的工作。我并非说具体的分析工作不重要，而是综合工作现在尤为迫切需要。我们不要以为，对一个时代写了二十篇、三十篇的考证论文，就可以综合那个时代，这是错误的。因为考证题目是做不完的，并且也永远可以再做过。所以，这两种工作并不属于同一层次。如果说我在每个方面都作过研究，我的历史综合就一定比别人可靠，这也不见得是“天经地义”，还要看你综合的才能如何。从前蒋廷黻先生在清华时说过，有位同事会背全部《汉书》，但是并不懂得汉代的历史，这句话也许说得过火了，不过里面却包含着值得思考的问题。

甚至没有在学院里工作的人，一样可以成为史学家。没有经过学院式的、繁琐考证训练的人，如果自修得法一样也可以写出好的史书，这在历史上的例子很多，并不是我在这里乱说话。有时候，你不见庐山真面目，只缘身在此山中，你太钻到里面去了，便只见树木，不见森林，这是有可能的。如果在外面看，也许会更清楚。总而言之，我以为史学工作是今天第一要务。我说第一要务，当然本身便是一种偏见，在哲学家如在座的唐君毅先生看来，也许哲学是第一要务，心理学家则认为心理学才是第一要务。不过，我是从

史学的立场上讲，我觉得是非常重要的。希望学院里面和社会上的史学家都能为史学综合工作而努力。因为历史对今天还是十分有用的，即所谓“古为今用”。所以，我希望大家多注意历史问题，不要认为历史是过去了的。过去与现在，这我刚才说过，是很难区分的，我这里讲完了，是不是过去了呢，还是没有完全过去？当然我是希望还没有过去，那么，历史还是值得研究的。

（新亚书院研究所、新亚书院文学院联合举办“中国文化讲座”第二讲，1973 年 12 月 20 日）



中国史上政治分合的基本动力（1995）

讨论中国史上分与合的问题，我们最容易联想到《三国演义》开端的那句话："天下大势，分久必合，合久必分。"但这是政治层面的分与合，是表象而非实质。在政治分合的背后，往往文化、经济和社会的力量在发挥作用。例如秦汉政治统一是经过了春秋、战国五六百年的酝酿才成熟的。如果依《资治通鉴》为准，秦汉统一至少也有两百年的历史背景。我相信这正是司马光撰史始于三家分晋的用意所在。他写的是政治通史，重点自然是放在汉、唐两大统一王朝的上面，以为本朝的鉴戒。但其书始于分裂，也终于分裂（五代），这是很引人深思的。

东汉从统一走向长期的分裂也有极其复杂的因素。举其荦荦大者，第一是匈奴、羌族不断内徙，在北方和西北边疆形成极大的势力。其中羌族的人口增涨尤其快速，一部分已深入长安附近的三辅地区。2 世纪中叶以降，凉州羌胡与汉人冲突日益激化，朝廷已不能有效控制西北边郡。因此每有变乱，汉廷便有人建议放弃凉州。事实上，羌胡文化在凉州的影响力已有凌驾于汉文化之上的迹象。例如汉末凉州一带《孝经》一书已不甚流传，虽汉人（包括妇女在内）也多习武事。董卓便是汉人羌胡化的一个典型；他应召领凉州兵到中央参与朝政是一件有象征意义的大事。后来"五胡乱华"，中原分崩离析，其症兆已见于此。第二是世族的兴起，士大夫保家之念远重于效忠朝廷。此下在整个魏晋南北朝时代，门第贵族都是一个重要的分裂力量。第三是在思想上儒学重群体的意识开始衰落，代之而起的是重个体自由的老庄。佛教东来及其传布也助长了此一趋势。晋代"沙门不拜王者"之论最为名士所赏识，这也更进一步削弱了政治的权威。南北分立时代，南方佛教与玄学清谈

结合，故重“义解”。这一风气合乎门第中人的生活方式（《世说新语》可以为证），但显然无益于治道。慧远虽标榜佛教可以“济俗”，但此“俗”主要是指门第社会的秩序。北方佛教的特色在“求福田”，其终极目的也是追求家族和个人解脱。第四是民间文化对上层的儒教文化公开反抗。从黄巾的太平道、张角的五斗米道，到孙恩、卢循的天师道都代表这一发展。

以上所举四种离心势力都源远流长，上起东汉、下迄隋与初唐。我们想要了解中国为什么东汉以下有长达四个世纪的政治分裂，不能不着眼于这些势力的演变过程。（此外尚有其他离心势力，如地方主义的互相竞争也极为重要。汉末“汝颖优劣论”，党争起于甘陵西北部之类，皆其表征。州牧制代州刺史制而起也是适应地方势力抬头的新形势而不得不然。此处不能详说。上述四种离心力不过举其显要而言，并不是说离心力止于此。）在离心势力的发展未消歇之前，政治统一是无法勉强建立的。所以两晋统一仅昙花一现，紧接着便是“五胡乱华”。汉末以来的离心力自以胡羌诸族的崛起最为重要。他们在中国史上所扮演的角色正与西方罗马帝国末期的日耳曼民族十分相似。当时中国北方、西北以至东北沿边诸外族都处于上升时期，活力充沛。他们亟欲在中国历史舞台上一试身手的神态已不可掩。故汉人中有先识者早引以为忧。晋初江统的《徙戎论》是一个最好的证据。

雷海宗论中国史的周期，曾提出一个有趣的见解。他说西方古代史只经历了第一个周期，故罗马帝国之后再也没有第二帝国，中古查理曼帝国并未能再度统一欧洲。中国史则开辟了第二个周期，所以秦汉之后还有隋唐统一帝国的兴起。但这个第二周期的开辟并不完全是汉人文化的复兴。如果不为汉族中心论的偏见所囿，我们必承认所谓“胡人”的贡献。朱熹曾说：“唐源流出于夷狄，故闺门失礼之事，不以为异。”陈寅恪推衍其意，颇能抉出隋唐制度与文化中非汉族的成分。如前期府兵制度为鲜卑旧制之变相，尤其是他的一大发现。但府兵制也有中国的背景，唐长孺指出东晋的“北府兵”一点，可以补充陈氏的理论。所以概括言之，隋唐统一是南

北胡汉民族与文化逐渐融合的结果。这是一个长期的过程，倘非融合已至成熟阶段是不能成功的。4世纪时符坚不能征服东晋，而6世纪时周、隋之平陈竟如水到渠成，其故即在于此。

隋唐统一是北方以武力征服了南方，但在文化上北方的胡人政权也一直不断地吸收南方的文化。5世纪时北齐高洋曾说：宇文泰据长安，自诩上承汉、魏正统而江东萧衍得礼乐衣冠之传，北方人士多视为正朔所在。此语反映了胡人对南方文化的向慕心理。而且据陈寅恪的分析，魏太和时王肃北奔，已把南朝前期的礼乐制度带了北方。在南北朝后期，南北不但有互市，并且交换使节，往来频繁。北方胡主颇艳羡南方文士的才华词藻，致引起北方朝臣的不满，北周不肯遣庾信南还，至少一部分也出于爱好南方诗文的心理，及至隋统一天下，杨广以太子出任扬州大总管，濡染南方文化极深，即位后不但以文学自负，而且临死尚作吴语。唐太宗也不免受南方文学艺术的影响，故有学士之制，又酷好王羲之父子的书法。以学术而言，北方本以经学擅长，但终唐之世，进士皆以诗文为重，《文选》成为唐代显学。这是唐代在文化上南方化的明证。经学在唐代其实并不重要，这可从经科不为人所重这一点上获得有力的证明。所以隋唐的统一必须从深一层的文化背景上去认识，不能简单地视为政治表层之事。

安史之乱（755）是唐代划时代的大事，此下唐代的政治统一已名存实亡，河北基本上由不同的胡人集团所控制。事实上唐代自始便存在着各种互相冲突的社会和文化势力，不过在安史之乱以前大体上能维持着均势的状态而已，如关陇胡汉集团（陈寅恪说），山东旧族和新兴进士是其中三个最重要的社会阶层。它们之间的关系错综复杂，此处不能讨论，要之此诸阶层之升降盛衰与大唐帝国之由统一走向分裂，关系至深。这些势力的远源必须上溯至南北朝时代，通过长期的融合，在初唐达到一种动态的平衡。但随着时代的推移，和新力量的出现（如河北的“胡化”不断加深），此平衡在中唐时期终被打破。

推之经济方面，我们也可以看到同一发展的历程，即由南北

融合而取得平衡，然后又因新因素的出现而失去平衡。这一发展比较集中地表现在税制的变革上。安史之乱以前的租、庸、调制与均田制互为表里，这是继承了北朝的传统，经济的重心在农业。隋统一后曾颁均田令于天下，但此制南方推行实况如何，由于史料不备，殊难断言。敦煌文书仅是证明此制曾在西北地区付诸实施，但土地已远不够分配。安史乱后行两税制，不但放弃了均田的理想，而且税收的重心也逐渐移到工商业方面。陈寅恪先生所谓“南朝化”，是有相当根据的。中唐以下，商税在政府收入中比例渐增（日人加藤繁有考证），是很可注意的现象。先师钱宾四先生论“南北经济文化之转移”，以安史之乱为分水线。也可与陈寅恪、加藤繁等人的论断互相印证。五代的分裂虽仅五十年，其历史的意义仍不容轻视。大体上说，它可看作是经济、文化的重心从北方移向南方的一个指标。所以当时十国之中，南唐与吴越文化与经济两方面都显得特别重要。江南水利的兴修和工商业的发达清楚地显示出由北而南的历史大趋势。

如果作一最大限度的宏观式观察，西晋永嘉之乱以下，中国史的重心似乎不断地从西北移向东南。其中最重要的一个因素则是西北与东北的少数民族一个接着一个向中原进逼，至蒙古与满洲两族入主整个中国而登峰造极。故论中国史上的统一与分裂首先要研究日本学人称之为“征服王朝”的问题。自汉代以来，纯由汉人所建立的统一王朝只有汉与明，唐朝事实上是汉胡混合体。宋代则先后与北方的辽、金对峙，史家有目之为第二个“南北朝”者。但由非汉族建立的统一王朝也有两个，即元与清。所以客观地说，两千年来的中国史是汉与胡共天下的局面。“征服王朝”对于中国政治发展的影响是相当深远的。我们至今仍沿用的“省”便是元朝“行中书省”的遗迹。

自梁启超以来，学者大都认定中国两千年的政治形态是所谓“君主专制”。这当然是用西方的概念与分类所得到的论断。这个说法并不算错，因为皇帝至少在理论上是人间权力的最后来源。这里特别标出“人间”两字，因为在古代政治思想中，权力还有超人间

的根据，即是“天”。“天”是皇权的保证，但同时又构成皇权的限制。“天下者非一人之天下，唯有德者居之”在汉初已是相当流行的观念。故中国原有的君主专制并不是绝对的、任意的。但君主专制在中国史上有愈演愈烈的倾向，故近人每以明、清为专制的高峰时代。

我们有理由相信这一历史趋势与“征服王朝”，特别是统一的“征服王朝”有关。明代继蒙元而起，清代本身即是统一的“征服王朝”。

这里引出了“政治”与“经济”、“文化”之间的分离问题。专制政治不断因“征服王朝”所带来的新因子而加强，其基本取向是内陆的，重农轻商的；其性格则是封闭的，独占的。但由于经济与文化的重心逐步从西北内陆向东南沿海移动，中国经济史与文化史至少从南宋以来已透露出海洋的取向和开放的精神。以经济史而言，海外贸易的重要性在南宋初即已为宋高宗所发现。他看到市舶司的收入之高，曾感慨地说：如果市舶司收入能继续增加。国家的费用便不必取之于农民了。明代晚期海外贸易相当发达，福建沿海的人往往“半年在田，半年下海”。中国人的南海殖民即始于此时。当时东南沿海的对外贸易也为明政府增加了很多的岁收，故有人称之为“天子之南库”。台湾便是在这一大趋势之下与中国大陆发生了直接关系的。郑芝龙、成功父子都是以海上贸易起家的。（兼具“海盗”的性质。）

然而明清两朝的政策则严禁人民出海，这主要是出于政治独占的考虑，至少在明初和清初是如此。在同一时期内，欧洲各国的海外经济扩张是直接由政府保护，与中国的情形恰成尖锐的对照。这一点最能说明西方的政治与经济互为支援，朝着同一方向进展。而明清中国则政治与经济分裂，差不多是背道而驰的。内陆取向的封闭型、独占型政权与海洋取向的开放型、竞争型的商业，彼此凿枘。故侨民在南洋与菲律宾无论遭到残酷的迫害以至屠杀，本国政府都坐视而不予援助。

文化史上的海洋取向与开放最明显地表现在明末一部分士大

夫对耶稣会所传入的西学的态度上面。方以智、中通父子对西方的天文、历法、数学都表现出高度的兴奋之情。耶稣会中著名的教士如利玛窦、汤若望、金尼阁等都先后受到士大夫的极高礼遇，稍一翻阅明清之际的诗文集即可知。

最后，我要特别指出明清儒学反专制的新趋向，以说明政治与思想之间的分裂。现代批判儒学的人往往武断地说儒学是为专制政治服务的，也就是说政统与道统（或政治与思想）在统一王朝的体系中是合一的。当然，谁也不能否认专制政权一直都在利用儒学中的某些部分为政治秩序的合法性作缘饰。但是西方中古和近代早期，基督教也曾受到类似的利用，君权神授说即是显例。研究基督教史的人并不据此即彻底否定其中更重要的批判精神。明清儒家也未尝没有政治批判的深刻意识，不过出之以十分隐蔽的方式而已。今天我们都推重黄宗羲的《明夷待访录》，认为这是批判中国专制政治的最有系统的创见。其实黄氏的思想，渊源正在王阳明的致良知之教。关于这一层，此处不可能详加论证。姑举一端以明之。黄氏的主要论点之一是要使天下之是非在学校中公开讨论，以打破专制政治下“天下之是非一出于朝廷”的局面。如果我们记得王阳明说过：“良知只是个是非之心”，便可知他正是要把是非的决定权从朝廷收归每一个人。阳明又曾说：“求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。”这点最彻底的反专制，不过为了避祸而出之以迂回曲折的途径而已。阳明集中极少论政治的文字，但其中哲学论述表面上无政治，而骨子里处处有政治的含义。（阳明避祸的心理最清楚地流露在他与王艮的第一次谈话中。）又如黄氏另一重要论点是“人各自私、人各自利”，故主张遂“私”以成“公”，而反对传统有“公”而无“私”的说法。这一点在明清之际几已成为定论。最近日本学者沟口雄三对中、日公私观念加以比较，颇有新见。但我偶然发现早在 16 世纪上叶已出现了“遂其私所以成其公，是圣人仁术也”这样的观点，比黄宗羲、顾炎武、陈确等人早了一百多年。这也是以隐蔽的方式对专制政治提出抗议，与王阳明将“是非”之权收归个人，含义正相贯通。总之，自王阳明以下，儒家向社会

上争取空间，避免与专制政权发生直接的、正面的冲突，但他们反专制的精神却处处可见。阳明后学，尤其是泰州一派借乡约以讲学，即此一精神的正面呈露。明清儒学中的创新部分与专制政治是分裂而不是合一的，这是不容否认的历史事实。

中国史上的政治分合固然值得研究，但其深一层的种种动力则是更值得重视的。

（《中国历史上的分与合学术研讨会论文集》，台北：联合报系文化基金会，1995 年）

试说科举在中国史上的功能与意义（2005）

前言

今年恰值中国废止科举制度整整一百年。《二十一世纪》决定推出一期纪念专号。早在一年之前，我已接受编者的稿约。但不料在预定撰写期间，别有他事相扰，不克从容着笔。本文是在忙乱中挤出时间写成的，草率谬误之处请编者与读者原谅。

如果以汉武帝在公元前124年创建太学，立“五经博士”和“弟子员”以及设科射策等一系列的活动当作科举考试的发端，那么科举制度在中国先后持续了两千年之久，与统一王朝体制同始同终。这样一个源远流长的传统是值得回顾的，所以我决定对此制在中国史上的功能与意义作一次长程的观察。只有先认清科举的历史特色，我们才能真正懂得科举废止为什么是一件划时代的大事。

开宗明义地说，我认为科举不是一个单纯的考试制度，它一直在发挥着无形的统合功能，将文化、社会、经济诸领域与政治权力的结构紧密地连系了起来，形成一多面互动的整体。下面我将讨论科举内外的四个部分，以证成上述的观察。本文属通论性质，而非学报式的专题研究，虽参考了不少原始史料与现代专著，但一概不加注释，以便省览。

一

从表层作描述，“科举”可以说是统一王朝的中央政府通过公

开考试的方式，向全国各地的“士”阶层中选拔人才，纳入整体的行政系统，担任从地方到中央的各级职务。为什么“士”成为治国人才的主要来源呢？这是根据中国传统政治理论中一个基本假定：“士”是精神修养和经典教育的产品，只有他们才能提供政治秩序所必需的道德操守和知识技能。这一假定是否可信是另一问题，这里毋须深究；但它在中国文化传统中根深柢固则是一个无可否认的事实。因此每一王朝为了“长治久安”之计几乎无不把“开科取士”当作第一等大事，首先加以重视，甚至所谓“征服王朝”（如辽、金、元）也不得不在一定限制下加以仿效，虽然其重要性不能与汉族王朝的科举相提并论。

如果想了解科举为什么早在公元前2世纪便已在中国萌芽，而且先后延续了两千年之久，我们不能不从“士”的起源和流变说起。在西周的“封建”制下，“士”是古代贵族中最低的一级，但从春秋时期起，“封建”制逐渐解体。一方面，上层贵族有下降为“士”的；另一方面，下层的“庶民”也有上升为“士”的，于是“士”的数量开始激增。与此同时，“士”的性质也发生了重要的变化：从古代文武不分的“士”转变为研究“诗、书、礼、乐”的“文士”，相当于社会学家所谓“文化事务的专家”（specialists in cultural matters）。这一社会变动至战国时期完成，“士”作为一个特殊的社会阶层正式登上中国史的舞台，最先兴起的儒、墨两大学派便代表了“士”的原型。

儒、墨两家在思想上虽有分歧，但却同以政治秩序的建立与维持为“士”阶层的最重要的任务。孔子“士志于道”的名言已对于“士”的社会功能作了明确的规定：他们必须担当起变“天下无道”为“天下有道”的重任。子夏“学而优则仕”一语在今天已成人人指责的话柄，但在当时则显然是在发挥孔子“士志于道”的含义，与曾参所谓“士不可以不弘毅，任重而道远”在精神上是互相补充的。墨子处身于战国初期，“士”在政治上已远比春秋时代为活跃，所以他更进一步要求各国国君“尚贤”和“亲士”。在积极方面，他强调“贤良之士”是“国家之珍，社稷之佐”，因为他们“厚乎

德行，辩乎言谈，博乎道术”；君主必须对他们“富之、贵之、敬之、誉之”。在消极方面，他更发出警告：“缓贤忘士，而能以其国存者，未曾有也。”

社会结构的转变和儒、墨的倡导终于引出了一个相当普遍的国君“礼贤”运动。从公元前5、4世纪之交起已有魏文侯受“经艺”于子夏和鲁缪公敬礼子思的记载。公元前4世纪中叶齐宣王重建稷下学宫，网罗“学士且数百千人”，则是战国时期规模最大、持续最久的一个“礼贤”机构。自此以后各国为了变法图强，无不以“招贤纳士”为当务之急，而政治舞台也完全操纵在“士”的手中。但当时的“士”都是所谓“游士”，不受“国”界的限制；他们人数十分庞大，复经常流动于各“国”之间，形成了一股举足轻重的“国际”性的势力。正因如此，当时衡量一“国”或一个政治集团（如齐、赵、楚、魏“四公子”及吕不韦等）的实力，“士”的高下与多寡竟成为一项最重要的指标。“得士者昌，失士者亡”这句政治格言广泛地流传于战国晚期，决不是偶然的。

以上的概括足以说明：“士”作为一个专业的社会阶层，在战国中晚期已正式形成。这一新兴阶层具有两个最重要的特色：第一，“士”从古代贵族的最低一级转变为新社会结构中的“四民之首”。《春秋·穀梁传》中有一句话最能说明这一转变：

> 上古者有四民：有士民、有商民、有农民、有工民。（成公元年条）

“上古”不过是“托古改制”的说法，事实上这句话确切反映了战国时代的社会实况。士、商、农、工是专业分类，士和商则无疑是当时最活跃的两大阶层。“士为四民之首”的观念便从此凝固了下来（至于后世四民的次序为士、农、工、商，则是因“重农轻商”而修改的）。第二，由于受过精神训练和经典教育，“士”的专业主要在担任政府中各方面和各层级的领导工作；这一点至战国末期也已取得社会的共识。因此“士”与“仕”在当时的语言中是

不可分的一体两面。孟子早就说过一句很有意义的话："士之仕也，犹农夫之耕也。"这明明是承认"士"以"仕"为专业，同时也肯定了四民的社会分工。后来荀子更铸造了"仕士"这个名词，特指出任官吏的"士"，以与"处士"的概念作对比。

"士"阶层的形成及其巨大的社会动力正是汉王朝不得不将政权向"士"开放的根本原因。我们都知道，汉高祖刘邦出身"无赖"而得天下，最初完全不把"士"看在眼里；他公开说道："乃翁马上得天下，安事诗、书？"但他做了十一年皇帝之后，忽一改故态，竟然想仿效周文王、齐桓公，下诏"招贤"了。这就表示：他已领悟到"马上得天下，不能马上治之"的道理。诏书坦白承认：为了"长久世世奉宗庙亡绝"，他愿意"尊显"所有"肯从我游"的"贤士、大夫"。但是为什么要迟至七十年后汉武帝才正式建立制度，开辟"士"的入"仕"途径呢？这也是"士"阶层的势力一步步逼出来的。汉高祖为了巩固刘家的天下，建立了许多独立的世袭王国和侯国，由刘氏子弟分别统治。春秋战国的政治格局几乎又重现于统一帝国之内。《汉书·邹阳传》记述得很明白：

> 汉兴，诸侯王皆自治民聘贤，吴王濞招致四方游士。

可知政治中心的多元化也造成了"游士"风气的复活。战国末期"士"的队伍已极为壮观，但一般而言，他们是"久处卑贱之位，困苦之地"（李斯语，见《史记》本传），不得不奔走各"国"之间以求"仕进"，因为这是他们唯一的谋生专业。汉初"士"的处境仍然如此，所以在汉武帝推行"削藩"政策（公元前128年）之前，他们又以"游士"的身份活跃在各独立王国的小朝廷之中，在大一统的局面下为分裂的势力推波助澜。景帝时吴、楚七国之乱是和"游士"的政治活动分不开的。这一情势甚至一直延续至武帝初年未变。《盐铁论·晁错》记：

> 日者淮南、衡山修文学，招四方游士。山东儒、墨咸众于

江、淮之间，讲议集论，著书数十篇。然卒于背义不臣，谋叛逆，诛及宗族。

抓住了这一具体的历史背景，我们便真正懂得为什么汉武帝紧接着"削藩"之后，一方面在中央设立太学，一方面又令州郡察举孝廉、秀才了。在董仲舒、公孙弘等儒生的影响之下，他深知只有广开入仕的途径才能将"游士"尽量引进大一统帝国的体制之内，变离心力为向心力。

总之，"四民之首"的"士"阶层的出现及其在政治上所表现的力量是汉代统一帝国不得不"开科取士"的重要原因之一。科举制的发端如此，它在后世统一王朝下持续发展也是如此。汉武帝以后，"士"已脱离了"游士"的阶段，一方面，与宗族、亲戚、乡党等人群建立了愈来愈密切的关系，另一方面则开始"恒产化"，在乡土定居。这样一来，"士"以雄厚的社会经济基础为凭藉，在所居郡县往往具有很大的影响力。由于"士"的影响力从文化与政治领域逐渐推展至社会、经济各方面，而且盘根错节，牢不可拔，他们作为"四民之首"的领导地位也愈往后而愈为巩固。汉以后的统一王朝为了"创业垂统"打算，首先便不能不考虑怎样与"士"阶层建立起一种合作的关系。隋、唐以下所重新建构的科举制度必须从这一角度去理解。南朝后期以来，"士"阶层中所谓"寒人"开始抬头，他们要突破门阀的政治垄断，争取入"仕"的机会。这是新科举取代九品中正制的历史背景。唐代是门阀贵族逐步衰落的时期，中、下层的"士"通过科举在政治上则逐步上升。所以"进士科"的重要性也愈往后愈显著。但门阀的彻底衰亡发生在五代北宋之际，因此从宋代开始，所谓"四民社会"才普遍成立。"士"仍然是"四民之首"，但与其他三"民"——农、工、商——之间的社会流动则已进入一个全新的时代。一方面，"士"已不能世代保持其地位，随时可以降为农、工、商。所以宋代士大夫如陆游、袁采等都关心后世子孙不能为"士"时应如何择业的问题。另一方面，农、工、商也不是固定的世袭职业，同样有上升为"士"的机

会，所以熙宁二年（1069）苏辙《上皇帝书》说：

> 凡今农、工、商贾之家，未有不舍其旧而为士者也。

这一句话便足够证明"士"的社会基础已比唐代远为扩大了。苏辙《上皇帝书》中的"士"即指科举的参与者而言；这是中国社会史的新动向，下面将略作补充，此处不详论了。总之，唐、宋以后科举制度已成为传统帝国系统的一大支柱，无论是对"士"怀着很深敌意的朱元璋或异族入主的满清王朝，都不能不借重科举的统合功能了。

二

为了进一步说明科举的统合功能，我想谈两个问题：第一，人才的地区分布；第二，科举如何适应社会流动，但都只能大题小作。

人才的地区分布问题早在东汉中期即已出现。东汉郡县向中央推举"孝廉"，名额愈来愈多，已不得不加上种种限制。首先所谓"孝廉"事实上包括两个主要范畴，一为"诸生"，即入太学；二为"文吏"，即担任法律、文书之类的职务。这大概是参照西汉太学考绩分甲、乙科，补"郎"、"吏"的办法逐渐演变而成的。顺帝阳嘉元年（132），尚书左雄又加上两条限制：第一，"孝廉"限年在四十以上；第二，"孝廉"在地方官荐举后，至京师还必须通过考试："诸生试家法，文吏课笺奏。"这是一次很重要的制度上的改动，已具备隋、唐以下科举制的基本形式。明、清时代社会上都称"举人"为"孝廉"，即由此而来，因为东汉"孝廉"只有通过中央考试以后才能取得与后世"进士"、"明经"相等的地位。汉代设"孝廉"一科，顾名思义，自然是以道德操行为重，但道德操行是无法由考试来决定的，因此最后只能转而以知识才能为去取的唯一客观标准了。这也是后世科举所遇到的两难问题。

但东汉对“孝廉”制所加的限制，以推举名额必须与人口成比例一项最值得注意。这件事发生在和帝时代（89—105），当时很有争论，最后则决定二十万人口以上的地区每年可举“孝廉”一名。例如大郡百万人口每年可举五名，小郡不满二十万人口则每两年举一名，余可类推。这一条地区的名额限制明显地表示科举制的意义并不仅仅在于网罗最优秀的“士”参加政府，其更深一层的用心则是全国各地区的“士”必须平均而不断地进入统一帝国的权力系统，使“孝廉”的察举成为政府与整体社会之间的一条通道。具体言之，此制对统一帝国有政治与文化两方面的重要性。在政治上，“孝廉”每年从各地走进政府，一方面可以使朝廷在重大决策方面不致过于偏向某些地区的利益，另一方面每一地区的特殊困难和要求也可以由所举“孝廉”直接反映于朝廷之上。在文化上，“孝廉”制的运作则把大传统中的基本价值传播到各地，特别是文化、经济较落后的边远地区，使大传统与各地小传统互相交流，以取得全国性的文化统合的效用。这正是汉代经师所共同向往的境界，所以西汉宣帝时（前73—前49）王吉上疏说：

> 春秋所以大一统者，六合同风，九州共贯也。（《汉书》本传）

这里说的是文化“大一统”，与汉代的政治“大一统”互为表里。东汉以“孝廉”制与人口直接挂钩，即着眼于此双重的“大一统”。永元十三年（101）诏书云：

> 幽、并、凉州户口率少，边役众剧；束修良吏进仕路狭。抚接夷狄，以人为本，其令缘边郡，口十万以上岁举孝廉一人；不满十万，二岁举一人，五万以下，三岁举一人。（《后汉书·和帝纪》永元十三年条）

这是对上述内郡二十万口举孝廉一人的规定作补充，将边郡减至十万口。诏文一方面表示朝廷对边郡的特别关怀，以争取边郡人

民的政治向心力；另一方面则透露出“孝廉”制在文化传播方面的功能：“孝廉”体现了中国大传统的基本价值，可以发挥“抚接夷狄”的文化影响。和帝时关于“孝廉”名额与人口比例的规定是“公卿会议”集体讨论的结果（见《后汉书·丁鸿传》），其中所涵摄的政治上与文化上的双重统合功能，显然是当时参与“会议”者精心设计出来的。所以宋以后的科举制度仍然不得不继续采用此规定的基本原则。

唐代科举制度虽与“寒人”在政治上要求抬头有关，但由于门阀势力仍然占据着支配性的地位，因此“进士”或“明经”的名额是否应该根据地区作公平分配的问题，自始至终都没有受到注意。事实上，唐代科举名额甚少，“明经”平均每届不过百人，更重要的“进士”则仅二十余人。以福建一地而言，直到韩愈时代（768—824）才出现第一个“进士”，所以根本谈不到地区分配的问题。但是到了北宋，“西北之士”与“东南之士”在科举制度中严重失衡便成为当时一最大的争论。西北地区自唐末五代以来已残破不堪，中国的经济、文化中心已逐渐转移到东南地区。科举考试中南北失衡便是这一状态的反映。根据欧阳修的观察：“东南俗好文，故进士多；西北人尚质，故经学多。科场东南多取进士，西北多取明经。东南州、军进士取解，二三千人处只解二三十人，是百人取一。……西北州、军取解，至多处不过百人，而所解至十余人，是十人取一；比之东南，十倍假借之矣。”“进士”每出于东南，而“明经”则每来自西北，这是学术上南胜于北的显证。我们都知道，自唐以来“进士”的地位便远高于“明经”，至宋更甚，因为“明经”考试以记诵经文为主，而“进士”除重文辞之外尚须发明经文的涵义（“经义”），二者之间难易不可同日而语。但欧阳修坚决主张“国家取士，唯才是择”的原则，这当然也因为他是南（江西）人的缘故。所以他还抱怨西北士人的机会高于东南士人十倍。后来王安石改革科举，废去“明经”，并为“进士”一科，考试一律以“经义”为主（他自己所撰的《三经新义》）。这一改制更不利于西北士人，因而引起争议。但他自己却辩解说：“西北人旧

为学究，所习无义理，今改为进士，所习有义理。……今士人去无义理就有义理，脱学究名为进士，此亦新法于西北士人可谓无负矣。”“学究”即“学究一经”的简称，指“明经”而言。然而这样一改，“西北士人”在科举考试中的机会更少了，他们是不可能接受这一辩解的。当时为“西北士人”说话的是司马光（陕西人），他强调：“古之取士，以郡国户口多少为率。今或数路中全无一人及第，请贡院逐路取人。”“全无一人及第”的当然是西北诸路。他是史学家，熟悉东汉和帝时期“孝廉”与人口成比例的规定，因此援以为据，重新提出“逐路取人”的原则。他在元祐主政期间，尽除王安石的“新法”，终于为“西北士人”争取到科举制中的名额保障：哲宗以后，齐、鲁、河朔诸路都与东南诸路分别考试。欧阳修“国家取士，唯才是择”的原则从此便被否定了。

明、清进士考试分南、北、中卷，或分省录取，大体即沿续了司马光“逐路取人”的传统。明初开科取士并无南北之分，但洪武三十年（1397）所取“进士”五十三名中，绝大多数是南人，北方举子下第者都抱怨取士不公。这件事引起了明太祖的关注，下令重阅落卷，增加了六十一名，多为山东、山西、河南、陕西举子，使南北取士得到了平衡。到仁宗洪熙元年（1425）“进士”会试正式建立了南北卷分别录取的规定，十名之中南卷取六人，北卷四人。北方的“进士”名额从此有了制度性的保障。但不久之后，南北卷又修改成南、北、中三卷；其百分比是南卷取五十五名、北卷三十五名、中卷十名。所谓“中卷”主要包括边远诸省，四川、广西、云南、贵州。这和东汉和帝降低边郡“孝廉”的人口比例，先后如出一辙。地区的平均分配不但是“进士”会试的最高指导原则之一，而且也同样应用在“举人”乡试上面；因此各省名额大致根据人才多寡而有不同，但即使文化、经济最落后的省份，也依然有最低的名额保证。清代大体沿用明制，不必赘述。但有一件事应该特别指出：康熙五十一年（1712），“进士”会试所取各省人数多寡不均，边省且有遗漏的情况。于是朝廷决定办法，采分省录取之制。这可以说是司马光“逐路取人”原则的充分实现，由此更可知

地区统合在科举制度中所占据的枢纽位置。

我在前面曾指出，科举不仅仅是一种单纯的考试制度；它更不能与现代所谓文官考试制度等量齐观，“逐路取人”便提供了一条最有力的证据。如果科举真是为了通过考试以选拔最优秀的治国人才，则它只能以欧阳修的“取士唯才是择”为最终极的根据，不应再加一道地域性的限制。现在我们看到：无论是东汉“孝廉”还是宋、明、清“进士”，都是在各地区均衡分配的大原则下产生的。而且地区分配的要求来自“士”阶层的内部，也不能归之于皇权的片面操纵。东汉“孝廉”与人口成比例出于“公卿会议”；北宋“逐路取人”则经过南北士大夫长期争论而获致；明代分南、北、中卷也起源于洪武时北方落第举人的抗争。所以科举制自始便兼涵一种地方代表性，各地“孝廉”或“进士”往往在政府中为自己地方的利害说话。这当然谈不上是代议制，但不能否认科举制有时也发挥了一点间接的代议功能。在统一王朝的所谓“盛世”，中央与各地方之间隔阂较少而予人以“政通人和”的印象，科举制至少在其间发挥过一定程度的沟通和调节作用。韦伯论近代官僚系统的建立，由于行政官吏的任用采取了客观的标准，因而打破了贵族的垄断和私人的关系，其结果是使被统治的人民在政体（即使是专制政体）面前趋向平等。他引西方近代文官考试制的发展为论证的根据，并称之为“消极的民主化”（passive democratization），但值得注意的是他的史例之中竟包括了中国的科举制度，并特别指出：中国的制度至少在理论上更为严格。无论我们是否接受他的论断，他的眼光确是很锐利的，因为他早已看出：科举的深层意义远非其技术层面关于考试的种种设计和改进所能尽。

三

现在我要通过社会流动来看科举制度的弹性。关于科举与社会流动（social mobility）的关系，近数十年专著甚多，尤以西方汉学

界为盛。但是这里不能涉及社会流动问题的本身，因为其中细节方面的争论太多，且与本文的主旨无大关系。据我平时阅览所得的印象，自宋以后，特别在明、清时期，科举有愈来愈向一般的“民”开放的趋势，是无法否认的。仕宦、“诗礼”、富商之家的子弟在科举竞争中常常占有很大的优势，这是不必说的。即使今天所谓民主社会中的选举，优势也往往属于有钱有势又有家世背景的候选人。但从整个历史进程看，至少明、清科举已非任何特权阶层所能垄断。顾炎武论明末科举取士的情况，曾感慨系之地指出：“科举所得，十人之中八九皆白徒。一举于乡，即以营求关说为治生之计。”可见当时举人中以“白徒”占绝大多数；他们的家境也非富有，因此一中举后即汲汲于营生。无论如何，一般农家出身的子弟，如果得到本族“义庄”的帮助，是有可能在科场得手的。尽管比率也许很低。事实上，自宋至明、清颇不乏具体的例证，但此点非本节所重，姑置不论。

我在这里所要特别讨论的社会流动是指商人大量上升为“士”，以至使社会结构都发生了一定程度的变更。这是出现在 15、16 世纪的一股新动力，科举制度首当其冲。唐代法律根本不许商人及其子弟参加科举考试，我也还未能在唐代史料中发现反证。但至北宋，由于商业更为活跃，商人与科举的关系开始变得密切了，前引苏辙“凡今农、工、商贾之家未有不舍其旧而为士者”那句话，已是明证。然而更重要的是庆历四年（1044）三月所重订的“贡举条例”。“条例”中有一条说：“身是工、商杂类及曾为僧、道者并不得取。”这一新规定明白禁止正在经营的商人参加考试，但商人的子弟已不在禁止之内，若更进一步分析，“身是工、商”与“曾为僧、道”的法律语言不同，可知“曾为工、商”，现已放弃经营，则仍可通融。洪迈（1123—1202）《夷坚志》中便有弃商中进士的故事。至于商人子弟在科场中得志，则更有实例可证。王辟之《渑水燕谈录》便记述了一位山东曹州富商，设立私学教族中子弟，后来其子与两侄都考中“进士”。王辟之是山东人，治平四年（1067）进士，所记乡邦事迹，自属可信；且以时间推断，此事

恰可证实上引1044年“贡举条例”确已认真实行。

商人子弟在法律上取得科举的参加权虽早始于北宋，但商人作为一个阶层的社会地位要到明中叶以下才在科举制度中明显上升。这里必须先介绍一下明代科举的特色。

明代科举制度中有两条途径可以让“士”获得任官的资格：一是通过“乡试”，成为“举人”，再通过“会试”与“殿试”，取得“进士”的名位。一般而言，“举人”已可任职，不过地位较低，未来的升迁也受限制；“进士”才是科场中人人争取的最高目标。另一条路则是“贡举”，即由地方（府、州、县）学校“生员”（俗称“秀才”）中选拔学行最优和资格最深的，“贡送”至国子监（即“太学”），成为“监生”（“太学生”）；取得“监生”资格之后，他便可出任地方政府中六品以下官员。

这里应该特别对“生员”稍作解释，因为这是明代的创制。明代正式设府、州、县学，相当于一种地方学校。府学置教授，州学置学正，县学置教谕，各一员，并置训导教员以佐之。最初规定府学设“生员”四十名，州学三十名，县学二十名，都由政府供给廪食，均称之为“廪膳生员”。后来因名额不足应付，而有“增广生员”、“附学生员”两类的增添。根据16世纪初叶的一个估计，当时全国“生员”总数已有三万五六千名了（见王鏊《震泽长语》卷上）。

明代为什么要设府、州、县学并增加了“生员”这一道关口呢？除了上一节所指出的地区平均分布的原因外，朝廷方面还有一层考虑，即对上述科举中两条入仕的途径作更有效的控制，以保证“乡试”和“贡举”的品质不致下降。“生员”必须参加不断的考试：首先是“岁考”（两年一次），优劣分六等；一、二等有赏，三等无升降，六等则黜革。其次，“岁考”之后，继取一、二等为“科举生员”，参加“科考”；“科考”也分六等，只有一、二等可取得“乡试”的资格，三等即不得应“乡试”。因此“科考”只有极少数生员入选，绝大多数都置于三等。这是对于“乡试”的品质控制。至于每年“贡举”入太学为“监生”，至16世纪初已成为一条很艰难的

道路，因为不但名额极少，而且“廪膳生员”必须依年资依次“升贡”，所以韩邦奇（1479—1556）说：“岁贡虽二十补廪，五十方得贡出，六十以上方得选官，前程能有几何？”文徵明（1470—1559）也说：“有食廪三十年不得升贡者。”可知从“廪膳生员”到“升贡”要等待三十年，是当时的常态。最后，还应该补说一句关于怎样取得“生员”资格的问题。这也要通过考试，即所谓“童试”。凡未入学为“生员”者，通称“童生”；“童试”也不是很容易过的，四五十岁仍然是“童生”的，在明、清笔记中时有所见。

以上是明代科举制度的一个大概轮廓；有了这个轮廓，我们才能进一步说明从“商”升为“士”的社会流动中，科举制度究竟发挥了什么样的功能（由于清代大体上沿袭了明制，本节将不涉及两代制度上相异的细节，请读者谅察）。

首先，明、清科举制中增加了“生员”这一新范畴，由“童试”决定去取，等于在“士”与其他三“民”（农、工、商）之间正式划下了一道法律上的界线。近几十年来西方研究科举制与社会流动的关系，主要注目于“进士”、“举人”中的商人背景。这是为史料所限，不得不如此，因为进士题名录、乡试录之类的文件传世者尚多，可据以进行一定程度的量化分析。这些现代的量化研究已取得很大的成绩，人所共见。这里我只想提出一个意见：从科举制看“商”上升至“士”的社会流动，最重要的关口便是“生员”。“童生”通过了“童试”，成为“生员”，才能参加府、州、县学的“岁考”和“科考”；“科考”列名第一、第二等则正式取得“乡试”的资格。因此“童生”与“生员”中有多少人来自商人家庭，显然应该是研究社会流动所必须首先追寻的问题。可惜由于大量“生员”（“童生”更不必说）的家世背景在资料上完全是一片空白，这一领域中的量化研究根本不可能开始。但是我们还是可以旁敲侧击，试作一点推测。

明末小说《型世言》第二十三回说：

> 一个秀才与贡生何等烦难？不料银子作祸，一窍不通，才

丢去锄头扁挑，有了一百三十两，便衣冠拜客，就是生员；身子还在那厢经商，有了六百，门前便高钉贡元扁额，扯上两面大旗。

这里说的是“生员”和“贡生”（即“监生”或“太学生”）都可以用银子买到。买“生员”的包括农家（“锄头”）和商贩（“扁挑”），买“贡生”的则主要是“经商”的人。明、清两朝在财政困难时期依靠“捐纳”（即出卖“生员”和“监生”）的方式来筹款，这是我们都知道的事实。明、清国子监制度中本设有“捐资入监”一条，称为“例监”，而“贡监”中也有“纳贡”一项。据近人研究，如道光一朝（1821—1850）由“捐纳”而来的“监生”即超过三十万人，平均每年一万名。明末“生员”人数也激增，大约有五六十万之多，其中由“捐资”得来的必占了一个很高的比例。所以《型世言》虽是小说，却从侧面透露出科举制因商人势力上升而发生的变动。

除了捐纳为“监生”、“生员”之外，商人子弟以“童生”考入府、州，县“廪膳”、“增广”、“附学”等“生员”的当然也不在少数，因为他们一般都很重视子弟的教育。至于与政府关系密切的大商人，政府还为他们特设“生员”名额，以保障其“乡试”的资格，如明万历（1573—1619）中盐商子弟的保障名额便附入扬州府学。湛若水（1466—1560）的扬州甘泉书院更是由大盐商捐钱所建，扬州和仪真的盐商子弟来从学者不少。这当然也是为科举考试作准备的。所以商人子弟走正规科举这条路的，在明、清时期已成一普遍风气。清代沈垚（1798—1840）断言：“非父兄先营事业（按：即经商）于前，子弟即无由读书以致身通显。”这一观察相当准确，有无数实例可证。明、清“进士”和“举人”名录中以来自“民”籍者占绝大多数，这是因为当时填报家世时根据户籍的分类，如军、民、匠、灶（即盐商）之类。事实上，户籍划分愈到后来便愈欠严格，因此所谓“民”之中必然包括了商人在内，不过从名录中看不出来而已。如果将明、清与宋代作一比较，我们可以肯定地说，至少16

世纪以后科举制度中“士”的商人背景已大幅度地加重了。

社会流动的结果使16世纪以后的社会结构也发生了变动，不但士、商之间的界线已混而难分，而且整个帝国系统（imperial system）也不得不有所调整，以照顾到商人阶层的利益。商人子弟无论是通过“捐纳”以取得“监生”的身份或由正途出身以进入官僚系统，都自然不免对商业世界抱着一种同情而又理解的态度。我过去研究明清“士商互动”的历史，曾获得两点清晰的认识：第一，商人子弟入太学为“监生”并不必然是为了仕宦，而毋宁是借着“监生”的身份与官方往来，对家中的商业运作起一些保护作用。第二，由正途出身而踏进宦途的也有人宁愿在户部或税关任职，以便在行使职权时发生某些“宽商”的效应。至于在朝士大夫为商业发展（包括海外贸易）的正当性辩护之事则更是屡见不鲜。万历时御史叶永盛便曾为浙江盐税力争，得免岁征十五万两。但他之所以能如此则完全得力于歙县一位“生员”汪文演提供的资料。这个例子最能说明“商”通过科举制度上升为“士”之后怎样能影响到中央政府的基本政策，使商人阶层得到一定程度的照顾。这位歙县“生员”是为徽州盐商争取权益而出头说话，这是极明显的。在朝士大夫的商业取向有时甚至会引起皇帝的不满。如咸丰时户部侍郎王茂荫论钞法，主张“通商情”，皇帝便“斥其为商人指使”。他的祖父是徽商，难怪引起咸丰帝的疑心了。王茂荫的钞法改革当时是极有名的，甚至马克思《资本论》讨论这件事时也特别把他的名字提了出来。

科举制度是帝国系统中最为敏感的一架调节机器，从以上关于商人社会流动的检讨中已完全显露出来了。

四

最后我想谈谈科举制度所采用的文本的问题，因为这是帝国系统的精神基础，不容置之不论。

依照今天流行的观点，两千年科举考试都在儒家思想的笼罩之下。如果以考试所依据的文本为分期的标准，科举史又可划分为两个阶段。第一阶段始于汉武帝接受了董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，立“五经博士”于太学。从此“五经”定为考试的基础文本（按：战国时原有“六经”，因“乐”的原始文本至汉已佚，故称“五经”）。以“五经”试“士”一直延续到宋代。第二阶段始于元代，改以“四书”试“士”，所依据的基础文本则是朱熹的《四书集注》。这个新规定为明、清两代所继承，于是程、朱一派的“道学”成为钦定的儒家正统。正如汉代“罢黜百家”一样，程、朱“道学”定于一尊之后，宋代新儒学中其他各派也遭到了“罢黜”的命运，特别是“陆、王心学”。

这个现代论断表面上似持之有故，但若进一步分析，则似是而非，且不免明察秋毫而不见舆薪之弊。让我先从汉代立“五经博士”的问题说起。董仲舒建议原文说：

> 诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。（《汉书》本传）

“六艺”即“六经”（不可与“礼、乐、射、御、书、数”相混）。这是专指太学立“博士”讲座，专门传授“六经”，其他诸子百家则不得进入太学的讲授系统，与“六经”享受同等的待遇。我们必须牢记这里讲的是太学制度，便不致误会董仲舒主张以政府的力量来禁止“百家”在社会上流通了。

董仲舒为什么给予“六艺”与“孔子之术”这样特殊的地位呢？要解答这个问题，我们必须回到汉代的观念，不能用后世的眼光来看待他这句话。从战国到汉代，“六经”早已取得公认的“圣典”（sacred books）身份，远非其他书籍所能相提并论。所以刘歆《七略》（收入《汉书·艺文志》）把“六艺”归为一个特殊的类，列在一切其他类之前，“六艺”之下才是“诸子”、“诗赋”等。所谓“圣典”是指“六经”（或“六艺”）并非任何私人的著作或言

论，而是“古圣先王”（尧、舜、禹、汤、文、武、周公）治理天下的实际成绩，由一代一代的“史官”记录了下来。清代章学诚提出“六经皆史，皆先王之政典”之说，真是一语破的，把“六经”的“圣典”性质扼要地点出来了。

由于“六经”是“圣典”，所以“诗、书、礼、乐”在春秋时已成为贵族教育的基本读物。赵衰向晋文公推荐郤縠为“元帅”人选，其最主要的理由是其人“说（悦）礼、乐而敦诗、书”（《左传》僖公二十七年）。孔子与“诗、书、礼、乐”的关系，有《论语》为证，可不必说。墨子也出于同一教育背景，故其书中引诗、书极多，后世且传说他最初“受儒者之业”（《淮南子》的《主术训》、《要略》）。这些实例证明《礼记·王制》说古代“顺先王诗、书、礼、乐以造士”的话确是有根据的。董仲舒主张太学为专门讲授“六艺”之地，不杂以战国新起的“百家”之学，正是要回到古代“圣典”的教学传统。这是他“复古更化”的整体构想的一个组成部分。

董仲舒为什么在“六艺”之下加上“孔子之术”四个字呢？这完全是因为孔子与“六经”的特殊关系。汉代人都相信孔子整理了“六经”，用为教学的基础文本，这才使“六经”得以完整地保存了下来，这一伟大的功勋使他成为周公之后的第一人。所以《史记·孔子世家》说：“孔子以诗、书、礼、乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”换句话，“孔子之术”在于“述而不作，表章六艺，以存周公之旧典”（章学诚语）。汉代特尊孔子并不是因为他是所谓“儒家”的创始人。

相反的，“儒”作为一“家”在汉代是“百家”之一，因此汉武帝以后也同在“罢黜”之列。刘歆《七略》另立“儒家”之目，但列于“诸子”之首，与“六艺”分开。这也是汉代通行的观念，可以上溯至司马谈“论六家要旨”（见《史记·太史公自序》）。“儒家”一类包括了后世流传最广的《孟子》和《荀子》。《孟子》在汉文帝时曾立“博士”，但武帝设太学也同时被“罢黜”了。由此可知战国以来“六经”与“百家”之间存在着一道不可逾越的界

线。界线在何处呢？即在“六经”是“圣典”，是“古圣先王”治天下的记录，而“百家”则是战国以下诸子的私家言论。我们再看《七略》“六艺”类中所列孔子名下的三部书，问题便更清楚了。《春秋》据说是孔子在“史官”失职以后，根据鲁国官方档案“笔削”而成的一部“史”，其地位可与《尚书》相拟，因此取得“经”（即“圣典”）的身份。这件事只有孔子一人可以作，他的弟子辈也不敢“赞一辞”。太学中只有专治《春秋》的“博士”，却未为《论语》、《孝经》立“博士”。为什么呢？因为这两部书在汉代虽极其重要，但毕竟是孔子的私家言论。“六经”与“百家”在战国、秦、汉间分别之严是各家各派都共同接受的。所以《庄子·天下》篇总论古代思想的流变，首先指出：“其在诗、书、礼、乐者，邹、鲁之士、搢绅先生多能明之。”这正是指孔子及其门人后学对“六经”的传承与整理。王安石评这句话说：“先六经而后各家，庄子岂鄙儒哉！”可证《天下》篇作者也谨守“六经”与“百家”之间的界线，与刘歆《七略》之划分“六艺”与“诸子”，若合符契。这是董仲舒建议的学术背景。自汉代太学立“五经博士”，科举考试必以传世久远并且已获得学术界公认的原始“圣典”为基础文本，这一大原则从此便牢牢地建立起来了。

元、明、清以下科举中采用“四书”为核心文本也是根据同一原则而来。唐代以“进士”、“明经”两科最为重要，“明经”考试全以“九经”（《诗》、《书》、《易》、“三礼”、“春秋三传”）为主，固不待言。“进士”科虽说重诗、赋、策，但高宗时（650—684）已加试“经”，德宗时（780—805）并增口问经义。李唐因为以老子后代自居，《道德经》也常常出现在“进士”试中，玄宗且有御注，但这仍然不出以原始“圣典”为基础文本的范围。更值得注意的则是“经”的观念在不断扩大中，《论语》与《孝经》在唐代已正式取得“圣典”的地位，无论是“明经”或“进士”科，这两部“经”也是必须“兼通”的。

宋代科举仍沿唐制，以“经”为重，但更重视“经义”，王安石《三经新义》（《诗》、《书》、《周礼》）便是特别为进士试而编写

的。《孟子》在北宋也上升为“经”，王安石又特重孟子，所以自熙宁时期（1068—1078）始，《论语》和《孟子》在“进士”试中与“五经”并重，各占一道试题，此后便成为定制。《大学》与《中庸》原为《礼记》中的两篇，早已具有“经”的身份了。但至北宋初期这两篇文字则受到朝廷的特别重视，因而单独印布，赐给新及第进士。天圣五年（1027）仁宗首次赐进士《中庸》，进士唱名时并命宰相张知白当场进读与讲陈。三年之后（1030）仁宗则改赐《大学》，以后与《中庸》轮流“间赐”，著为定例。这是《大学》与《中庸》在科举中一次突破性的发展。事实上，早在真宗大中祥符八年（1015）范仲淹考进士“省试”（指礼部试，因放榜在尚书省，故通称“省试”），题目即出自《中庸》的“自诚而明谓之性”。可知科举考试特重《大学》、《中庸》，11世纪初年已然。康定元年（1040）范仲淹劝张载读《中庸》，即本于自己的考试经验而现身说法。一般的理解以为定《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》为“四书”是“道学家”二程兄弟的特殊贡献。现在我们看到，“四书”取士早已先在科举中实现了。宋代是考试重点从“五经”移向“四书”的过渡时代。“圣典”（“经”）的观念随着时代而不断扩大与改变，学术界经过长期的酝酿，终于逼出了“四书”的观念。这不是少数人的私意所能左右的。

“四书”绝不是宋代程、朱“道学”（或“理学”）的私产，而早已成为当时学术界公认的“圣典”。关于这一点，我们只要稍稍回想一下陆象山论学的重点便完全清楚了。他是“心学”的创始人，与朱熹针锋相对，但是他的“心学”也是“读《孟子》而自得之”，因此坚持孟子的“先立其大”，他所谓“大”又相当于“尊德性”，这又是《中庸》的语言了。试读他的文集和语录，即可知他的经典根据主要即在“四书”。明代的王阳明也是如此，他的“致良知”出于《孟子》，他力攻朱熹关于“格物”、“致知”的解释，则集中在《大学》一篇，最后且有《大学问》、《大学古本》之作。陆、王对于《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》成为宋以下的新“圣典”是绝对肯定的，他们与朱熹之间的分歧仅仅

在于文本的解释方面。

澄清了这一历史背景，我们才能完全明白元、明两代开科取士为什么都采用朱熹的《四书集注》为基础文本。元代皇庆二年（1313）初定科举程式，即规定考试在《四书集注》中出题。元初程、朱学者在朝廷上最有影响力，这一决定与之有关，自是事实。但考试文本的主体是“四书”本身，而不是朱“注”，这是我们必须首先强调的一个论点。前面已提及，“四书”在北宋早已分别是科举中的基础文本，不过没有变成一个独立单位而已。经过南宋的学术发展，特别是朱熹个人的努力，“四书”的概念已为学界所普遍接受。元代袁桷已指出，“自宋末年尊朱熹之学，唇腐舌弊，止于四书之注”。所以元代重建科举，以“四书”取士，完全是顺理成章的事。“四书”进入科场既不可避免，朱熹《集注》随之而至也是必然的。《集注》是朱熹一生精力之所聚的大著作，临死前还在改定《大学》“诚意”章。今天我们也依然承认《集注》本身即是经典，何况在宋、元之际，它还是唯一贯通全部“四书”的注本。陆象山的“心学”在元初也不是没有知音，如吴澄、汤中等人都有过调和“朱、陆异同”的尝试。但象山不屑注书，自然无法在科举中与朱熹一争高下。所以仅凭考试用《四书集注》一事，我们并不能轻率地得出“程、朱道学”从此主宰了科举的结论。再以“五经”而言，《诗》、《书》、《易》虽以程、朱等人的注解为主，但仍“并用古注疏”。我们可以说程、朱一系的“道学”占了注释“圣典”的便宜，在元、明、清科举中取得比其他学派更大的空间。这正像汉代的“儒家”沾了“六艺”的光，在太学制度中取得“独尊”的地位一样。但从整体来看，元以下的考试仍以原始“圣典”为基础文本，这个原则并未改变。

但“圣典”有解释的问题，程、朱“道学”既在科举中取得“正学”的地位，那么“道学”（或“理学”）是否因此而在元、明、清三代“定于一尊”了呢？其他“邪学”（如陆象山“心学”）是否真的遭到“罢黜”的命运呢？这些问题非常复杂，此处无法展开。但根据人人看得见的历史常识，答案只能是否定的。以明代

而论，正是因为反抗程、朱“正学”，王阳明才能将陆象山的“心学”发展到登峰造极的地步。这还是指科场以外而言。在科场之内，王学士大夫如徐阶（1503—1583）入阁为次辅之后，掌握了考试大权，试官出题便改用阳明的新说了。我们必须了解，科举的规定是一事，主持的试官则是另一事。试官每届变更，未必人人都是钦定“正学”的信徒。在一定的范围内他们往往随时代学风而调整其取舍的标准。朱熹回忆他考试时发挥一位禅师的意思，适为试官所喜，遂得中试。这更是一个极端的例子。汉代太学立“五经博士”的情形也大同小异。“儒家”不仅没有定思想界于一尊，“五经”反而受到其他各“家”的严重侵蚀。《春秋》为“断狱”之书，则已与“法家”合流；京房之流专说灾变，则《易》学已走上“阴阳家”的路数。在太学内部“博士”讲座也不得不随时增添，以容纳对于“五经”解释互异的各种“家法”。所以到了东汉初年，“五经”已扩大到十四位“博士”了。

总之，通观前后两千年考试中基础文本的持续与变迁，科举制度的统合功能及其弹性也同样表现得非常清楚。以原始“圣典”为基础文本，科举考试建立了一个共同的客观标准，作为“造士”与“取士”的依据。汉代的“五经”、宋以下的“四书”都是当时的“士”共同承认的“圣典”。这是科举在学术思想领域中所发挥的统合功能。但“圣典”的解释必然是多元的、随时变动的，不可能统一于任何“一家之言”。因此，如上面所说，科举制度在实际运作中往往生出一种自我调适的机能，使钦定的“正学”不致与科场以外学术与思想的动态完全陷于互相隔绝的状态。这是科举的弹性的一面。

为什么科举制度会有自我调适的弹性呢？我们必须认识到：科举制度从最初设计、考试文本的选定到实际运作，毕竟操纵在“士”的手中。“士”对科举的期待与皇权所持的立场有同有异，未必尽合。唐太宗看到许多士子来参加进士试，发出“天下英雄尽入我彀中”的喜悦，这句名言大致代表了皇权的基本态度，即以科举来牢笼天下之“士”，使尽为我用。宋太宗也公开说道，科举取“士”，

足以为“致治之具”。皇权视科举为制造王朝统治所必需的工具，这是很清楚的。但“士”作为一个群体而言，则往往以政治主体自居，他们是要与皇帝“共治天下”的。科举考试则为“士”提供了“共治天下”的合法途径。主持各层考试的官员都出身科举，他们来自民间，也时时受学术与思想新动态的冲击，他们的视野自然要比皇权方面的人（包括皇帝在内）广阔得多。科举中虽有钦定“正学”，他们在执行各级考试时仍有灵活运用的余地。从“共治者”的立场出发，“直言极谏”是一个十分重要的价值。因此虽以明代皇权的专横，试官出题还不免有故意引发举子直率批评朝政的事件。嘉靖二十二年（1543）山东乡试，主试官叶经用《论语》出题：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉，恭己正南面而已矣！”考生中有一卷答曰：“继体之君未尝无可承之法；但德非至圣，未免作聪明以乱旧章。”嘉靖帝大怒，以为是讥讽他的话，试官与考生都受“廷杖”而死。天启四年（1624）八股文名家艾南英参加江西乡试，在试卷中有批评宦官干政之语（其时魏忠贤当权），也被逐出考场。这一类科场事件明、清两代层出不穷，所以我们不能一概而论，认定科场试卷全是一片“颂圣”之辞，与试举子人人都在“正学”薰陶下成了皇权的驯服工具。科举的弹性，其源在此。

结　语

上面我选择了与科举密切相关的四个方面，分别作了检视，以阐明这个制度在中国历史上的功能与意义。站在史学研究的立场上，我仅仅视科举为一长期存在的历史现象。为了理解何以中国史上出现了这一特殊现象，本文主旨仅在于揭示造成此现象的历史动力与客观条件。所以本文完全不涉及主观评价的问题，既不为它辩护，也不施以谴责。我的基本看法是：科举是传统政治、社会、文化整体结构中的一个部分，甚至可以说是核心部分。所以光绪三十一年（1905）科举废止后，持续了两千年的帝国体制也随即全

面崩解了。

当时朝臣奏罢科举的一个主要理由是说它“阻碍学堂”，可知以现代学校取代科举已是“士”阶层的共识。上面已指出，科举的起源与持续出于“士”阶层的要求，制度的设计与改进也操在“士”的手上。现在我们更看到，它的废止也是由“士”阶层决定的，清末皇权在这一方面完全处于被动的地位。晚清的“士”阶层，无论在政治取向上是渐进的或急进的，都知道传统体制已绝不足应付“三千年未有之变局”。因此他们“求变、求新”的方案，彼此之间虽相去甚远，但在以现代学校取代科举这一具体问题上，却早已得到一致的结论。我曾指出：

> 从社会结构与功能方面看，从汉到清两千年间，“士”在文化与政治方面所占据的中心位置是和科举制度分不开的。通过科举考试（特别如唐、宋以下的“进士”），“士”直接进入了权力世界的大门，他们的仕宦前程已取得了制度的保障。这是现代学校的毕业生所望尘莫及的。着眼于此，我们才能抓住传统的“士”与现代知识人之间的一个关键性的区别。清末废止科举的重大象征意义在此便完全显露出来了。[1]

我所说的“知识人”便是“intellectual”，通常译作“知识分子”。1905年的科举废止在中国传统的“士”与现代知识人之间划下了一道最清楚的界线。

2005年4月29日于华府

（《中国文化史通释》，香港：牛津大学出版社，2010年）

(1) 《士与中国文化·新版序》（上海：上海人民出版社，2003年）。

关于中日文化交涉史的初步观察（2007）

首先我要郑重祝贺“东亚文化交涉学研究中心”的创建。以关西大学在这一领域中所积累的巨大业绩，这个新“中心”必能开辟疆土，更上层楼，是可以预卜的。

我本来对于“东亚文化交涉学”的确切含义不很了解。感谢陶德民教授为我提供了一篇《文化交涉学的意义》，我才知道关西大学的朋友们正在发展一门新的学术领域。《文化交涉学的意义》说：

> “文化交涉学”：具体来说是要超越国家和民族等分析单位，设定一个具有一定关联性的文化复合体，在关注其内部的文化生成、传播、接触与变化的同时，以多角度的和综合性的观点来解析整体的文化交涉的样态。为此，需要做到在两个方面的“越境”，一个是超越以往人文科学各个学术领域的研究框架，另一个是超越国家民族性的研究框架。

这是一个很合理并富于启示性的构想，但同时也直接涉及文化或文明研究的取向问题。我想借此机会将“文化交涉学”放在今天关于文明的一般思潮中，试作一点定位的考察。这是因为“文化交涉”既是一个独立自主的（autonomous）“学术领域”，它必然具有普世性，不仅限于东亚地区。

自从1993年亨廷顿在《外交季刊》（*Foreign Affairs*）夏季号发表了关于“文明冲突”（The Clash of Civilizations）的论文以来，“文明”和“文化”两个互相关联的概念便重新在学术界流行了起来；很多人都开始相信，“后冷战”（post-cold war）的世界，不同群体之间的冲突将发生在互异的文明或文化之间，意识

形态、国家利益等则退居次要的地位。21世纪与伊斯兰基本教义派的恐怖主义狂潮同时开始，似乎证实了亨廷顿的论断。

1996年亨廷顿将他的论旨加以扩大，写成专书 *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order* 全面地讨论了今天世界上几个主要文明，及其互相冲突的可能性。他参考了现代史学家、哲学家、社会学家、人类学家的各种说法，一共列举了七大文明：一、中国（Sinic），二、日本，三、印度（Hindu），四、伊斯兰（Islamic），五、西方，六、拉丁美洲（Latin American）和七、非洲（African），为了表示他已放弃了西方中心论的立场，他从东方数起，因此中国和日本在这张“文明名单”中分别占据了第一、第二的位置。

亨廷顿理论的另一值得注意的重点是把宗教放在“文明”的中心部分，如基督教代表西方文明，儒教代表中国文明，至于伊斯兰教之为伊斯兰文明的精神核心便更不用说了。而他所特别关心的“文明冲突”则首先在西方与伊斯兰之间，其次他认为在中国经济飞跃以后，儒教文明与基督教文明之间也将发生正面的冲突。不但如此，他在这部专著中还用大量篇幅推测未来中、日两个文明之间的可能变化，这便闯进了“东亚文化交涉”的范围之内。

亨廷顿“文明冲突”理论的一般影响是巨大的。无论是否同意他的见解，我们必须承认，他转移了人文与社会科学界的注视焦点，即在未来世界秩序的重建中，不同文明或文化的分歧，比国家、民族、意识形态等是更为根本的问题。亨廷顿的“文明”是和“文化”紧密连在一起的，因此他把“文明”（civilizations）界定为“文化的实体”（cultural entities）。他重视各大宗教的功能也是因为他把“文化”看得比政治、经济、科技等力量更为重要。

但是亨廷顿在20世纪六七十年代本是“现代化理论”（modernization theory）派的一员健将，他的专业属于政治学，对于历史与文化方面并没有深入的研究。“后冷战时期”的国际局势逼出了他的“文明冲突论”，于是他开始转向历史与文化的研究领域中去寻求经验性的证据。稍稍检查一下他的立论根据，我们便立即

发现，汤因比（Arnold J. Toynbee，1889—1975）的研究成果为他提供了最重要基础，无论就概念或资料说都是如此。由于汤因比在日本曾发生过相当重要的影响，让我概括一下他在“文化交涉学”方面的特殊贡献。

1954年汤因比十卷本的《历史研究》（*A Study of History*）出版是当时西方学术界的一件大事，他的历史理论在以后十几年中一直被热烈地争论着；他的名字在西方几乎是家喻户晓，在非西方地区（如亚洲）也时时见于报章杂志。上世纪60年代末期，他在西方的声名已逐渐沉寂，但在日本却如日中天。1956年他访问日本，作公开讲演，印成日文文集，已引起很大的反响，但更重要的是1967年他在日本讲学两个月，留下了更长久的思想印迹。不但他的《历史研究》的全本和缩本都译成了日文（全本译成于1968至1972年，共24册），而且日本还在1968年成立了“Toynbee Society”，印行专书和专刊，传播他的思想。因此我相信：“文化交涉”的观点在日本的流行，汤因比的影响或许起过一定的作用。

《历史研究》是一部关于人类历史上一切文明兴衰的比较研究，一共列举了21（或23）个文明，有的持续不断，有的则中途夭折。全书规划之大与史料的丰富都是空前的。尽管欧美史学家、考古学家、人类学家、哲学家、社会学家对全书的概念和史实曾提出无数的批评，但谁也不能否认他个人的整体成绩是辉煌的。从“文化交涉学”的特殊角度出发，我在这里想指出此书的三个重要论点：

第一，他有意识地脱出了西方文化中心论的陷阱，用一种平等的眼光看待历史上一切出现过的文明。西方文明虽然在一二百年中主宰了世界，但它的内在限制已清楚地显现了出来，不可能单独引导人类走出目前的困境。西方基督教文明和科技文明必须与其他文明（包括东亚儒教文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明等）进行深度对话，共同寻求新的出路。他也看到不同文明在互相交涉中发生过冲突，然而他更强调文明与文明之间融合的可能性。在这一点上，与亨廷顿相对照，他的观点不但更为全面而且也更为积极。

第二，汤因比是第一个史学家，正式提出历史研究的基本单

位（unit）应该是“文明”，而不是民族国家（nation or national state），也不是时代（period）。文明，特别是世界上几个主要的文明，如西方、远东，印度、阿拉伯等，不但传播的领域十分广大，非少数或单一民族与国家所能局限，而且源远流长，也不能限于某一时代。因此他认为只有以文明为对象，历史研究才能穷尽人类发展的真相。过去西方也有哲学家注意到文明或文化的终极重要性（ultimate importance），如赫尔德（Herder，1744—1803）与斯宾格勒（Oswald Spengler，1880—1936）。斯宾格勒对汤因比且有直接的影响，但汤因比则是把这一观念在历史研究中予以系统展开的第一人。

第三，史学本是一种综合性的学术，举凡人文社会科学各部门的方法和研究业绩都可以为史学家所借用。汤因比把史学界定为“文明”的研究，其范围比传统的史学更是广阔得多了。正因如此，他在《历史研究》全书中几乎运用了现代人文社会科学中一切相关的知识，包括考古、人类学、社会学、哲学、心理学、民俗学、神学、宗教学等在内。1954年以来关于《历史研究》的书评见于各门各类的学刊，远远超出了一般史学的疆界。1961年他写了一部七百页的大书，名为《再思录》（*Reconsiderations*），答复各家的评论，作为《历史研究》的最后一卷（第12卷）。在这部书中他涉及了人文研究的诸多领域，史学不过是其中之一而已。所以从方法论的角度说，《历史研究》基本上体现了跨学科的综合精神。在汤因比的构想中，“文明”作为历史研究的基本单位必须看作是一包罗万象的整体，不是任何一个专门学科（discipline）所能单独处理的。因此在《再思录》中他一方面强调诸科并进的多元取向，另一方面又主张打破种种既成的学科壁垒以取得贯通的理解。

从以上的概括可以看出，上引《文化交涉学的意义》一文中关于“在两个方面‘越境’”的研究方式在汤因比《历史研究》的巨著中已获得相当充分的展开。他的特殊历史理论在最近二三十年中已少有人注意，但他所开创的文明研究今天却成为一个有活力的新学术领域。“后冷战”时期的国际状态——亨廷顿所揭示的“文明冲突”——逼使我们不能不把注意力重新集中在各大文明之间的交

涉上面。汤因比无疑是"文化交涉学"的一位最重要的先驱。

现在我要从一般的文化交涉学转入东亚地区，特别集中在中国和日本之间的文化交涉方面，因为这是关西大学一向贡献最为卓越的研究领域。我清楚地记得，1994年春季我在关西大学访问期间，曾有幸向大庭修先生请益。承他赠给我几种有关中日交往的原始资料，主要是明、清时期中国商船到长崎的详细记载，其中不但包含着大量的贸易史料，也偶有关于中国士人和书籍附船而来的事迹。关西大学这些出版物当时给我留下了很深刻的印象，使我深切地认识到：日本所保存的关于中日文化交涉的原始资料极为丰富，尚有待于专家去作深入而有系统的探究。

我早年写《汉代贸易与扩张》（英文，1967年）时曾接触过早期日本（倭国）与中国的贸易来往。但早期的文字记载与考古资料都极为简略，所知有限。汉、魏以后的中日交涉史我完全没有研究过，因此不具备发言的资格。下面我只想讨论一个高度概括性但却十分重要的问题，并陈述我的初步看法，请大家指教。

我的基本问题是：在"东亚文化"（或"文明"）这一整体概念之下，中国和日本之间的关系究竟应该如何理解？这个问题也可以说是汤因比最先正式提出的。在论及东亚文明时，他划分了两个历史阶段，分别称之为"中国古代文明"（他的专门名词是"Sinic Civilization"）和"远东文明"（Far Eastern Civilization）。"中国古代文明"上起商、周，下迄汉代灭亡；"远东文明"则继起于6世纪，即中国隋、唐时期。但值得注意的是他把"远东文明"（相当于"东亚文化"）分作两支，一为"本干"（main body）在中国，一为"分支"（branch），则在日本。他虽然认为日本没有创造出一个"独立的文明"（independent civilization），但"远东文明"既有两支，则他已肯定日本的"远东分支"具有相当的独立性，不能包括在中国的"远东主干"之内。他的看法在亨廷顿手中又获得进一步的修正。亨廷顿放弃了"远东文明"的整体概念，而把日本看作与中国截然有别的另一种文明（a distinct civilization），不过他仍然承认，日本文明是从中国古代文明（Sinic）中发展出来的。

汤因比和亨廷顿都没有深入研究过中日文化交流史，他们的观察自然只能从大体上着眼；然而旁观者清，视野反而比局中人更为广阔。让我试从一般的历史事实上作进一步的澄清。

首先我要指出，日本无论作为一个文明、社会或国家，自始即独立于中国之外。这可以从日本拒绝参加中国的朝贡系统得到最确切的说明。朝贡系统的性质相当复杂，其中不但包括政治和经济的层面，而且也含有很深的文化功能，因为它是所谓“用夏变夷”的一种全面设计。日本正式与中国有使节往还大约始于隋、唐时期。《隋书·东夷倭国传》记607年日本推古天皇致炀帝“国书”，开头便说：“日出处天子致书日没处天子无恙”，这应该是可信的记载。第二年隋遣使节伴日使回国，日本古史也载推古天皇答炀帝书，起句说：“东天皇敬白西皇帝。”两书恰可互证。可见日本天皇对中国皇帝完全持分庭抗礼的态度。而且《隋书》又记：“新罗、百济皆以倭为大国，多珍物，并敬仰之，恒通使往来。”新罗、百济显然把日本看作与中国地位相等的文明“大国”，这恰好可以解释日本天皇为什么在“国书”中坚持平等的称呼。日本坚决不肯进入朝贡系统还可以从下面这一事实得到证实。贞观五年（631）唐朝派高仁表到日本答“遣唐使”之礼，高到日本后与舒明天皇“争礼不平，不肯宣天子命而还”。此事见《新唐书·东夷日本传》，必是实录。所谓“争礼不平”必是唐太宗想将朝贡身份加于日本，为天皇所拒。我遍检隋至清的正史，可以断定中日两国在明治以前从来未曾建立过国与国之间的正式关系。双方的往来主要限于文化与经济方面的交流。

其次，我要谈一谈中国文化对日本影响的问题。中国文明起步在前，日本深受影响，这是无可怀疑的。日本接触中国文化，包括文字、儒家经典、佛法等，最先似乎是间接的，即通过朝鲜半岛，特别是百济。但早期的记载疏略，详情已不可知。无论如何，隋、唐以后日本开始了一系列全面吸收中国文明的活动，这是不可否认的事实。日本史上著名的“大化革新”（645）便是模仿唐代典章制度的运动，其最明显的证据是一部分唐律保存在日本的《养老

（717—724）令》中。在政治法律之外，唐代礼制、音乐、历法、文学各方面的书籍也都先后输入日本。日本遣唐使都有僧人和留学生随行；留学生在四门学中“从诸儒受经”，僧人则到各地名山求佛法。其中，尤以入唐求法为最强烈的精神动力，所以日僧来华形成了一个持续的传统。《宋史·外国日本传》说日本“连贡方物，而来者皆僧也”，可为明证。

总之，经隋、唐至德川时代，日本先后几乎引进了中国文化的每一方面，影响之大而且久，自不必说。然而我们却决不能误认日本文化的整体是从中国移植过去的。事实上，日本在大量引进中国文化的个别成分之后，却根据社会的内在需要另作组织与安排，其结果则是自成一格的日本文明——a distinct civilization。日本的语言文字便提供了一个最具象征性的实例。向来有所谓中、日“同文”说，这完全是一个误会。日本借用了大量的汉字，然而却纳进了自己的文法和语法结构之内，因而构成了一个独特的语文系统，与汉—藏语系根本不能混为一谈。从语文推到思想、宗教、艺术、社会组织等其他方面，也无不如此。最近我读了已故 Marius B. Jansen 先生的 *China in the Tokugawa World*，更加深了我的印象。德川时代是中国文化对日本发生影响的最高峰，但日本人自觉为一民族—国家的实体（national entity）也是在德川时代充分展开的。18 世纪日本儒家学者十分崇敬中国的“圣人之道”，但同时也开始将“圣人之道”与“中国”分开。荻生徂徕便认为后世中国屡为夷狄所征服（包括满族），已失去“圣人之道”，因此他认为明朝也不配称“大明”，这个“大”字更宜加之于“日本”之上。另外也有儒者以为“中国”的“中”字应该转让给日本了。徂徕的弟子中甚至有人说，君臣一纲在中国早已沦亡，反而在日本的封建体制中得到了保存；德川制度正是“三代之治”的体现。总之，在德川儒者的眼中，“圣人之道”已从中国转移到日本。这就是说，日本居于东亚文化的领先地位。

但日本的“国学”运动也在此时兴起，特别强调日本文化的主体性。国学者反对儒家所推崇的“圣人之道”，并且进一步拒斥中国

文化。在他们看来，“圣人之道”不过是一种欺人之谈。从中国不断为异族征服而乱多于治的情况说，中国的“道”是不值崇奉的。读中国书也未尝不可，但首先必须立足在日本的价值之上，这样才能认识中国的“道”误在何处。总之，国学者与德川儒者处于相反的位置，要用本土文化压倒外来的中国文化。他们坚信日本精神和学问的优越性，中国文化中有价值的成分则早已被吸收进来了。

德川儒学家和国学家表面上持论虽相反，但深一层看，却殊途同归，即同在肯定日本为东亚文明的主体；这和当时关于民族－国家实体的自觉是互为表里的。儒学派的“圣人之道”是一种脱离了历史的想象，与真实的中国已无任何关联，他们不过把这四个字悬为日本文明的理想境界而已。国学派则否定中国文明对日本的影响，更直接地表达了一种新起的民族自觉的情绪。

英国的 George Samson 曾对日本文明提出一个观察：日本，虽然在表面上大量向外面“借用”（borrowing）许多东西，但却从来没有放弃他们的“内在文化堡垒”（inner cultural citadel）。这一观察如果不作极端化的理解，一直到今天还是适用的。在 18 世纪以前，日本“借用”了无数中国文化的个别成分，但主要是提供了各种层次的建构材料，最后所造成的则是别具一格的日本文化。所谓“内在文化保垒”便是在这一长期“借用”与建造的历史过程中逐步形成的，至德川时代而达到充分自觉的阶段。我们可以肯定地说，“借用”本身正是日本文化精神的一种独特表现，1876 年森有礼和李鸿章的对话便清楚地表达了这个意思。

最后我愿意就明治维新以后中日之间的文化交涉稍说几句话以结束这篇讲词。

前面已说过，从隋、唐至明、清的一千年间，日本通过海上贸易和宗教、文化的接触，逐步深入地认识中国。所以到了德川后期（19 世纪），日本官方和民间已掌握了相当完整的关于中国的知识；他们和中国的公私交涉大体都保存在文字记录之中。相反的，清中叶以前，中国人对日本则缺乏系统的知识，而且无论朝野也都没有表现出求知的兴趣。这大概是由于日本既不在朝贡体系之

内，朝廷和士大夫都不免忽视它的存在。在中国正史中，宋代对日本所知较详，是因为日本僧人奝然984年入宋求法，带来了日本的《职员令》和《王年代纪》等文献，又曾以笔谈方式介绍了日本的风土、物产、文化状况等等。而《明史·日本传》所记则主要只在“倭寇”一事，对于日本的认识似未提供新的资讯。最明显的，《明史》所谓“五畿、七道、三岛……五百八十七郡”都抄自《宋史》，其郡数即《宋史》分列诸郡的总和。《明史》定稿已在1735年，可见迟至18世纪中国史家对日本的历史与文化还知道得很少。唐、宋以来，中国商人，特别是浙江、福建的海商，往来日本贸易的很多，日僧也往往随行。他们对日本自然很熟悉，但因为是民间交涉，又未留下文字记录，他们的知识很少有机会流传到士大夫的阶层。宋以下的文集、笔记中涉及日本的极为罕见。几年前我偶然在罗大经（1226年进士）《鹤林玉露》的一条笔记（《日本国僧》）中发现他和日僧安觉交往，记下了不少汉字的读音，和今天的读音完全相合。我很感到惊异，以后便留意这类资料。较早的还有欧阳修的《日本刀歌》，说宝刀是“越贾”从日本买来的。《歌》中只有“传闻其国居大岛，土壤沃饶风俗好”两句，表示他已知道日本是一个文明国家，其余则是一些不可信的上古传说。宋以后的文集、笔记浩如烟海，尚待专家去搜寻，不过就我浏览的部分而言，我并没有新的收获。

我为什么要作上面这个鲜明的对照呢？这是为了说明：18世纪以前的“天朝”心态使中国完全看不见东亚的另一支文明已悄悄发展到成熟的阶段，很快便要领先了。从这个角度上看，1793年乾隆答英王乔治三世书是最富于象征意义的，因为它是中国“天朝”心态最后一次的公开表现，五十年后（1842）中、英签订《江宁条约》，施行了两千年的朝贡体系便死亡了。东亚从此进入了一个全新的世界，文明的动力也从中国转入日本。

面临着西方的挑战，日本立即把它的“借用”精神从中国移向西方。德川幕府早在1855年便开始自造西式轮船，1856年日本更直接求助于法国，建造了第一所现代船厂。1867年王文韶

（1830—1908）在汉口任道台，二月二十七日法国领事来拜访他，恰好谈到这件事。法国领事说："东洋日本国近年与法国和好甚挚，学造轮船，学制兵器，学习战阵，无一不取法于法国，数年之后，必为大国，为其力求自强也。"王文韶在日记结尾时感慨地说："惟东洋与中华最近，其力求自强如此，于我不无可虑耳，识之以告有志之士。"他不但承认日本是一个现代文明国家，而且已预感日本很快会超过中国，构成威胁。中国士大夫对日本的态度的彻底改变，王文韶无疑是较早的一人，尚在明治天皇即位的前一年。

明治维新以后，日本展开了一个全面"借用"西方现代文明的历史阶段，从政治体制、教育系统到服饰都在有计划地学习西方。西化派如福泽谕吉"脱亚入欧"的口号曾震动一时，但在实际演变过程中，日本却并未丧失它的"内在文化堡垒"。像过去对于中国文化一样，日本再一次运用外来的材料建构了一个新的东亚文明。前引汤因比和亨廷顿的论断不是没有根据的。

在清朝的最后五十年，日本已明显地掌握了东亚文化的主流。中国士大夫也开始对日本另眼相看。陈其元《庸闲斋笔记》（1875年刊）便收了很多条关于日本历史和儒教的文字，显示出他已广泛阅读日本的汉文著作，密切注视其政治与文化动态。黄遵宪1877年随何如璋使日，在东京住了四五年，公余之暇，深入观察日本人的日常生活。他的《日本杂事诗》二卷，1879年由北京总理衙门刊行，流行极广。1880年他又开始编著《日本国志》，第一次为中国人提供了日本史的基本知识，这本书影响久远，半个世纪后王芸生编写《六十年来中国与日本》（1931），其中《古代中日关系之追溯》一章便完全取材于《日本国志》。

英国发动鸦片战争（1839）在美国人裴瑞（Perry）侵犯日本（1853）之前，因此中国人受西方"船坚炮利"之害比日本人早几年。林则徐在广州时全力搜集有关西方各国的资料，希望找到对付英国的方法。魏源便根据这些资料编成《海国图志》（1844），后来又一再增补，第三版的百卷本完成于1852年。在此书的《叙》中，他提出了两个著名的纲领，一是"以夷攻夷"，一是"师夷长技以

制夷”。这大概也是林则徐的最早构想。《海国图志》初版在1850年代初便传到了日本，由于裴瑞的入侵，这本书引起了朝野的注意，其中有关美国的部分很快就有了日本版。可见德川末期日本积极向西方学习轮船、兵器和战阵等“长技”，最初仍是受了中国观念的影响。但是由于在现代转化的过程中，两国的反差越来越大，中国朝野士大夫最后不得不承认日本已找到了应付西方侵略的成功模式。“师法日本”的意识在他们的心中逐渐滋长，至甲午战争（1894）以后则全面显露出来了。下面让我选三个例子来说明这一论点。

第一，全面以日为师的意识集中表现在戊戌变法（1898）这件大事上面，由康有为正式呼唤了出来。在他之前，改革派士大夫在言论中表示这种想法的已随处可见。为了说服朝廷变法，康有为曾编写了《日本变政考》和《俄皇大彼得传》等书，进呈御览。他在奏文中一再要光绪“以俄国大彼得之心为心法，以日本明治之政为政法”。他的重点自然是在后者，所以又说日本国“教俗略同，成效已彰”，中国变法“莫如取鉴于日本维新”。光绪完全为他所说服。1898年秋天伊藤博文访北京，光绪特予召见，在谈话中光绪不但对伊藤在明治维新中的贡献颂扬备至，而且郑重托他向亲王大臣等详说维新的进程和方法，并提出积极的建议。

第二，张之洞在《劝学篇》（1898）中说：“西学甚繁，凡西学不切要者，东人已删节而酌改之。”张氏以提倡“中学为体，西学为用”著称，但这句话明确显示：他心中的“西学”其实是经过日本人“删节而酌改”的“西学”。因此1906年在他主持下所颁布的新式学校章程，基本上是参照了日本所施行的欧洲体制。这里我还要特别指出一个非常重要的历史事实：在五四新文化运动以前，中国知识人所吸收的“西学”主要都是从日本转手得来的，无论是哲学、政治思想、文学或社会学、心理学等，都是如此。特别是戊戌政变以后，中国各派的异议分子和留学生大批地涌至东京，接触到在日本流行的种种西方思潮，包括无政府主义和社会主义在内；他们后来在中国的影响之大是难以估计的。这是近代中日文化交涉史

上极重要的一章，但到今天为止，我们仅知其大概，深入的专题研究尚待展开。

第三、在企业经营和管理方面，日本也在中国发生了示范作用。最著名的例子是张謇（1853—1926），在甲午战败后弃儒就贾，决心走工业救国的道路。他最初在南通和上海创办纱厂，经过种种艰苦而获得成功，后来又发展到其他行业，成为清末民初一位最有成就的大企业家，影响及于全国。但他对日本工业管理的方式十分佩服。他为职工建造宿舍，使他们对纱厂发生归属感，便采用了日本模式。1903 年访日，他在日记中对日本的政治体制与工业经营方法称赞备至。

以上从政治、学术思想、企业三个主要领域各举一例，我想已足够说明：由于“借用”西方的成功，明治维新以后的日本已取得东亚文明的主导地位，这使过去以“天朝”自居的中国转而处于求教的位置。

总结地说，以明治维新为分水线，中日文化交涉史可以清楚地划为两个时期：在此之前，日本长期“借用”中国文化资源，建构了自己的独特文明。而中国则对日本缺乏深刻的认识，因为日本不在朝贡系统之内。明治以后情况恰好颠倒了。中国从“天朝”的幻觉中逐渐清醒了过来，开始看清日本文明在应付西方侵略方面的成功。但这时日本的文化“借用”精神却已从中国转向西方，不少政治和文化精英（elites）对于中国也不免滋生了一种“后来居上”的优越感。在“富国强兵”的要求下，日本把西方现代武力扩张的精神也成功地“借用”了过来，中国则成为扩张的对象。中日之间因此在相当长的时期中无法展开正常的文化交流。中国在清末民初虽有参照日本模式进行现代转化的尝试，最后也完全落了空。

文化交流与汤因比所强调的文明对话互为表里，这正是文化交涉学的研究对象。文明对话并不等于少数代言人之间的对话，因为这样的代言人，严格地说，是不存在的；相反地，它是指文明与文明之间，通过种种渠道，进行双向沟通，其领域可以从贸易一直延伸到宗教。汤因比认为这是增进互相了解、消融冲突的

最有效的方式。他是最早摆脱西方中心论者之一人，所以20世纪五六十年代在日本全力推动东西文明的对话。今天西方中心论已全面退潮，全球化（globalization）的大趋向建立在多元文明并存的基础之上，已取得世界的共识。文明对话也必须随着多元化，不再限于其他文明与西方之间。不同的非西方文明之间的对话同样是重要的。过去一个多世纪中，无论是日本还是中国，都把对话的重点放在西方，而中、日之间的文明对话反而受到了冷淡。关西大学"东亚文化交涉学研究中心"恰好在这一关键时刻应运而起，填补了一片重要的学术空白。这即是孟子所谓"天降大任"，让我借此机会预祝它的成功。

2007年10月日本关西大学成立"东亚文化交涉学研究中心"，这是我在成立仪式大会上的讲词。

（《中国文化史通释》，香港：牛津大学出版社，2010年）



中國情懷 | 士人篇 |







道统与政统之间：中国知识分子的原始型态（1980）

（一）知识分子出现于古代的客观历史条件

在周代封建制度中，“士”本是贵族阶级的最低一层，“士”的上面是“大夫”，下面则是所谓“庶人”了。在森严的封建系统下，社会的流动性极小，“士”的身份因此是相当固定的。另一方面，“士”的封建身份使他有权利也有义务去担任某些实际的职事。金文和其他古代文献告诉我们，古代各种低层官吏如邑宰、府吏、下级军官之类大抵是由“士”来充任的。孔子曾为委吏、乘田，正由于他的封建身份是“士”。所以他自承“吾少也贱，故多能鄙事”。《说文解字》训“士”为“事”，顾炎武断定古代的“士”，“大抵皆有职之人”，都是有坚实的根据的。

但是到了春秋战国之际，士的队伍发生了剧烈的变动，这种变动主要是起于封建秩序的崩坏。封建关系虽然在理论上是固定的、静态的，但周代社会在实际上却处在不断的发展之中，从公元前6世纪中叶到公元前5世纪初叶，种种证据都显示封建秩序已不复能维持其原有的固定性了。各国内部的政争以及彼此之间的战争都大大地加速了阶级的流动。公元前493年赵简子伐郑誓词说：

> 克敌者，上大夫受县，下大夫受郡，士田十万，庶人工商遂，人臣隶圉免。（《左传》哀公二年）

这种论功行赏的办法显然打破了传统的身份等级制。尤其值得

注意的是“庶人工商遂”一语。杜预注“遂”为“得遂进仕”，也就是庶人与工商阶层都可以获得身份的解放而上进到“士”的地位。事实上，庶人上升为士的途径绝不限于军功这一点。赵襄子（前474—前425）时代，“中章、胥己仕，而中牟之民弃田圃而随文学者邑之半”(《韩非子·外储说左上》)。可见平民以文学进身至少在公元前5世纪中叶已成为一种风气了。稍后（公元前430年左右）中牟人宁越弃耕稼而从事学问，终于显达，为西周君之师（见《吕氏春秋·博志》)。这更可说明关于中章、胥己的传说确有事实根据，非空穴来风之比。春秋战国之交，随着社会组织的复杂化和官僚制度的成长，政治上的职事一天一天地由简趋繁，这种新的局面必须有大量的“士”才能应付得了，“士”阶层在这一时期的迅速扩大是势所必至的。“士”的地位处于贵族与平民之间，在社会流动十分剧烈的时代，恰成为上下升降的汇聚之所。在封建秩序解体的过程中，这是最薄弱的一个环节，阶级关系首先在“士”的层面上发生最深刻的裂隙，决不是偶然的。

春秋晚期“士”的数量激增，虽然是由贵族下降和平民上升两种情形所共同造成的，但我们有理由相信“士”与“庶人”之间的流动更为活泼畅遂，也更为重要。因此公元前6世纪中叶以来士庶之间的界线便已变得相当模糊了。关于这一点，我们可以举几条文献的证据来加以说明。《邾公华钟》有云：

台（以）乐大夫，台（以）宴士庶子。

此处“士庶子”一词即是“士庶人”，因押上文“忌”、“祀”及下文“旧”之韵，故易“人”字为“子”字。邾公华即邾悼公（卒于公元前540年）。铭文已以士与庶人连言，是很值得注意的现象，这至少表示庶人中已有地位上升至与士相近的了。以此器文与西周康王时的“大盂鼎”铭相较，一则庶人已与士同宴，一则庶人尚与人鬲同样可以被赏赐，其社会身份相去之远真不可以道里计。楚昭王（前551—前489）时大夫观射父论祭祀也一再以士与庶人

相提并论。其一曰：

士庶人舍时。

其二曰：

士庶人不过其祖。(《国语·楚语下》)

足见士与庶人在宗教方面已有趋于平等之势。再看同一时代鲁国公父文伯之母论衣服的等级制度所云：

自庶士以下皆衣其夫。(《国语·鲁语下》)

韦昭注曰：

庶士，下士也；下至庶人也。

韦注把"庶士"理解为下士以至庶人也是有充分的根据的。孟子论班禄之制也说：

下士与庶人在官者同禄。(《孟子·万章下》)

这些例证都说明"士"的下层与"庶人"的上层在各方面已渐渐合流，可以并列在同一社会范畴之内了。

士庶合流，士阶层扩大，终于使"士"从古代那种固定的封建关系中游离了出来。下逮战国，士的地位已从贵族的末席转变为平民的首座，这便是《穀梁传》所指的"士民"(见成公元年条)。过去的"士"都是"有职之人"，甚至"三月无君则吊"(《孟子·滕文公下》)。现在则成为一种"士无定主"的状态，无定主之士便是所谓"游士"了。从社会分工的观点说，"士"在此时已正式被划

入“劳心者”的范畴。公父文伯之母在《国语·鲁语》中曾对士、庶之别有如下的描绘：

> 士，朝受业，昼而讲贯，夕而习复，夜而计过无憾，而后即安。自庶人以下，明而动，晦而休，无日以怠。……君子劳心，小人劳力，先王之训也。

这里所言“讲贯”、“习复”、“计过”各种活动显然都是与知识技能有关的劳心之事。这与庶人以下“日出而作，日入而息”的“劳力”活动截然异途。公父文伯之母既说这一分工理论是“先王之训”，则“士”与“劳心”之间至少在公元前6世纪的初叶已被画上了等号。《左传》襄公九年（前563年）知武子也说：“君子劳心，小人劳力，先王之制也。”后来孟子说“劳心者治人，劳力者治于人”是“天下之通义”，那是丝毫不足为异的（参看竹添光鸿《左氏会笺》第十四襄公九年条的笺注）。

从社会背景来说，“士”从固定的封建身份中获得解放，变成可以自由流动的四民之首，严格意义的知识分子才能出现于古代中国。所以“士”虽然是知识分子的一个最重要的历史来源，我们却不能把古代文献中所有的“士”都单纯地理解为知识分子，以历史断代而言，中国知识分子之形成一自觉的社会集团是在春秋战国之际才正式开始的。

（二）知识分子成为知识分子的主观条件

上面的分析只是就知识分子最初出现在古代中国的客观历史条件有所说明。但知识分子之所以为知识分子却另有其更重要的主观方面的凭借，所谓主观凭借不但涉及他们的学术与思想，并且也包括他们的理想与抱负。这些主观条件的构成必须上溯至中国古代的特殊文化传统始能获得比较确切的解释。

中国古代文化的特色主要表现在礼乐传统上面，也可单以“礼”之一字概括之。孔子说：

> 殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。(《论语·为政》)

所以根据传统的史学观念，礼乐的传统历夏、商、周三代而一脉相承。严格地说，夏代的存在尚待考古发掘的更进一步证实，虽则中国考古学家中已颇有人相信二里头为夏文化之说，但由于最近陕西周原甲骨文的新发现，至少孔子所谓“周因于殷礼”的历史断案已得到强有力的支持。周人不但继承了殷人的占卜传统，而且周文王也祭祀殷的祖先如成汤及文武帝乙。

礼乐传统至周代而极盛，故孔子又说：

> 周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。(《论语·八佾》)

周代贵族子弟大体上都受到礼、乐、射、御、书、数的所谓六艺教育。不用说，其中尤以礼乐两项最为重要，周人当然也不能不依赖武力以巩固其统治，但他们毕竟具有高度的文化教养，在他们的价值系统中，赤裸裸地“以力服人”是最不足取的。因此虽属征战之事也必须“文之以礼乐”，春秋时代晋文公“作三军，谋元帅”，赵衰建议说：

> 郤縠可。臣亟闻其言矣，说礼乐而敦诗书。诗书，义之府也；礼乐，德之则也；德义，利之本也。夏书曰：“赋纳以言，明试以功，车服以庸。”君其试之。(《左传》僖公二十七年)

晋文公便毫不迟疑地接纳了赵衰的意见，“使郤縠将中军”。在同一时代，我们还看到宋襄公“不重伤，不禽二毛，不鼓不成列”的例子，那更是在战阵之上讲究礼乐了。宋为殷后，宋襄公的可

笑做法如果不是殷商故物，当然就是周代礼乐传统的畸形产品了。封建秩序中的“士”正是在这种特殊的文化背景之下陶冶出来的，《礼记·王制》云：

> 乐正崇四术，立四教，顺先王诗、书、礼、乐以造士，春秋教以礼、乐，冬夏教以诗、书。

《王制》成篇虽晚，所言亦过于整齐，但颇足以说明“士”的一般文化渊源。持以与上引郤縠“说礼乐而敦诗书”的情况相较，即可见礼乐诗书确是古代贵族（包括“士”在内）训练的共同基础。

但在春秋战国之前，礼乐是所谓官师政教合一的王官之学，个别的“士”并不能据之为私有的知识技能，也不能各就己见对礼乐传统加以发挥。章学诚所提出的“战国以前无私人著述”的论断便是针对着这种情况而发的。所以从学术思想史的观点言，严格意义的知识分子则是随着王官之学散为诸子百家而产生的。

春秋时代一方面是礼乐传统发展到了最成熟的阶段，另一方面则盛极而衰发生了“礼坏乐崩”的现象。当时的上层贵族有的已不甚熟悉那种日益繁缛的礼乐，有的则僭越而不遵守礼制。无论是属于哪一种情况，礼乐对于他们都已失去了实际的意义而流为虚伪的形式。当时对礼乐有真认识的人则只有向“士”这一阶层中去寻找。“士”在礼乐诗书方面的长期训练使他们自然地成为博文知礼的专家，孔子便是其中最伟大的一位，所以孔子早在青年时代便以知礼闻名，上层贵族如孟懿子、南宫敬叔都曾向他学礼，而他的弟子之中也有不少是以相礼为职业的人。

这个士的阶层不但娴熟礼乐，而且也掌握了一切有关礼乐的古代典籍。周室东迁以后，典册流布四方，这是王官之学散为诸子百家的一大关键所在。从文化史与思想史的观点说，“士”阶层从封建身份中解放出来而正式成为文化传统的承担者，便正是在这一转变中完成的。孔子以“士”的身份而整理礼、乐、诗、书等经典并传授给他的

弟子，尤其是具体地说明了王官之学流散天下的历史过程。关于这一点《庄子·天下》篇有一段总论最值得玩味。《天下》篇说：

> 古之人其备乎？配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法、世传之史尚多有之。其在于诗、书、礼、乐者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者，百家之学，时或称而道之。天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。……天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下》篇的作者把王官之学散为百家概括为“道术将为天下裂”一语是极为生动的，后来《淮南子·俶真训》也说：

> 周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。

此处“列道而议”一语显然是从《天下》篇的“道术将为天下裂”蜕化出来的，这里就直接引出了古代文化史上所谓“突破”的问题。

（三）古代各家的“突破”

最近十余年来，不少西方哲学家、社会学家和史学家特别注意到古代文明发展过程中有一种“突破”的现象，有人称之为“哲学的突破”（philosophic breakthrough），也有人称之为“超越的突破”（transcendent breakthrough）。在公元前的一千年之内（the first

millennium B.C.)，古希腊、以色列、印度、中国这几个古老国家先后方式各异地经历了这种“突破”。所谓“突破”是指某一民族在文化发展到一定的阶段时对自身在宇宙中的位置与历史上的处境发生了一种系统性、超越性和批判性的反省，通过反省，思想的形态确立了，旧传统也改变了，整个文化终于进入了一个崭新的、更高的境地。

“哲学的突破”或“超越的突破”是和古代少数圣哲的名字分不开的。中国的孔子、墨子、老子，古希腊的苏格拉底、柏拉图，以色列的先知，印度的释迦牟尼都是“突破”的关键人物。但作为古代文化发展中的一个必经阶段而言，“突破”却并不是少数圣哲无中生有地创造出来的。相反地，这少数圣哲正由于把握到了文化发展的脉搏才能有所“突破”。所以宋儒所说“天不生仲尼，万古如长夜”尚只点明了“突破”的一个方面。另一方面则是所谓“圣人应运而生”，“运”是指历史上的机运或缘会。必须会合此两面以观，“突破”在古代文化发展史上的意义才能充分地显现出来。

“突破”的名词虽起于西方近代的学术界，但这个观念则早已出现于中国思想史，前面所引庄子《天下》篇的“道术将为天下裂”一节便是发挥“突破”的观念，“破”与“裂”自然是可以互训的。由此可见，我们用“哲学的突破”或“超越的突破”之说来重释王官之学散为诸子百家这一历史过程，完全没有任何牵强附会的地方。其中唯一新颖之处即“突破”涵蕴了一个比较文化史的观点，不限于古代中国一地而已。从比较文化史的观点出发，西方学者有的认为中国的“突破”表现得“最不激烈”(least radical[1])，有的则说是“最为保守”(most conservative[2])。总之，他们都断定中国的“突破”在古代世界是属于最温和的一型，这一断定基本上是可以成立的，但其所以如此则仍有待于进一步的说明。

一切“突破”都发生在一定的历史文化传统之中，不是凭空而

(1) 见 Talcott Parsons, The Intellectual, A Social Role Category, in Philip Rieff, ed. ,*On Intellectuals*, New York, Doudleeay, 1970。

(2) 见 Benjamin I. Schwartz, Transcendence in Ancient China, in *Daedlus*, Spring, 1975。

来的：古希腊的"突破"以《荷马史诗》中的神话世界为背景，以色列的"突破"则起于《旧约》所透露的宗教远源。古代中国的"突破"当然也有它的独特的文化基础，那便是上文所说的礼乐传统。前面已经指出，春秋战国是所谓"礼坏乐崩"的时代，王官之学即在此崩坏的情势下散失到士阶层的手中。这一演变，从比较文化史的观点说，也特别值得我们注视。近来讨论"突破"的学者已有人注意到"突破"与"崩坏"（breakdown）之间存在着某种关联。一般地说，历史上重大的"突破"，往往都有一个"崩坏"的阶段为之先导。[1] 中国古代从"礼坏乐崩"到"列道而议"的历程便恰好为上述的一般观察提供了一个典型的例证。《天下》篇的作者论"道术将为天下裂"而溯源至"天下大乱，圣贤不明，道德不一"，也正是要点出"突破"与"崩坏"之间的内在联系。古代中国的"崩坏"含有两个方面：一是社会秩序方面的，即前面已讨论的"封建"制度的解体；一是文化秩序方面的，即是所谓"礼坏乐崩"。从思想史的角度说，古代中国的"哲学的突破"或"超越的突破"则是起于文化秩序的"崩坏"，换句话说，也就是对于"礼坏乐崩"的一种直接或间接的反应。儒、墨、道三家的中心理论都可以证明这一点。

儒家在诸子百家中兴起最先，因此与礼乐传统的关系也最为密切而直接。这就是《天下》篇所谓"其在诗书礼乐者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之"。孔子一生尊重三代相传的礼乐，自称"述而不作"，但另一方面却又极不满当时礼乐之流为僵死的形式而不复有内在的生命。所以他慨叹道：

> 礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？（《论语·阳货》）

孔子的思想具有十分丰富的内容，自未可一言以概其全，但是

(1) 参看 Eric Weil, What is a Breakthrough in History? in *Daedlus*, Spring, 1975。

从基本方向上看，孔子显然是要为礼乐寻求一个新的精神基础：

林放问礼之本。子曰：大哉问。礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。(《论语·八佾》)

礼只是一种象征，它的“本”则深藏在人的内心感应之中，离开了这个“本”，礼便失去其象征的意义了。他又说：

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（《论语·八佾》）

“仁”是孔子思想的核心，他终于在这里找到了礼乐的内在根据。礼乐是孔子思想中的传统部分，“仁”则是其创新部分。以发生的历程而言，后者正是突破前者而来。但孔子以“仁”来重新解释礼乐，礼乐的含义遂为之焕然一新，非复三代相传之旧物了。孔子以后，儒家对仁与礼两方面都分别有所发展，孟子的主要贡献偏在仁的方面，荀子则偏在礼的方面。总之，我们可以断言，离开了古代的礼乐传统，儒家中心思想的发生与发展都将是无从索解的。

墨家的“突破”也和古代的礼乐传统有密切的关系。墨子曾受儒者之业，熟习诗、书、礼、乐（见《淮南子·主术训》及《要略》)。但是他对礼乐传统的反应却与孔子截然不同。他并不以承继这个传统自许，相反地，他自觉“其道不与先王同，毁古之礼乐”(《庄子·天下》篇)。《墨子》一书中对儒家的攻击，主要也是对礼乐的攻击。所以墨子对礼乐传统的“突破”远比孔子为激烈，但从另一方面看，墨家却又远比儒家为保守。孔子的“仁”是一个全新的观念，是在古代中国思想史上一个最大的突破。颜渊问“仁”，孔子说：

克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？（《论语·颜渊》）

子产虽已早倡“天道远，人道迩”之说，但是直到“为仁由己”的观念出现之后，以仁为中心的思想系统才正式建立了起来。墨子则不然。他的“兼爱”论不立足于“人道”，而立足于“天志”，也就是古代的天道思想。故儒、墨两家的中心学说虽同为针对礼乐传统而发，但两者突破的方式却颇不一致。儒家继承了礼乐传统而同时企图从内部改造这个传统，赋予礼乐以崭新的哲学含义——仁；墨家对礼乐持否定的态度，但他们所开辟的新的精神境界——兼爱——则建立在原始宗教的基础之上，这是比礼乐更古老的传统。儒、墨的对照是极其显著的。

最后我们要略谈一谈道家的“突破”。我们所谓道家，基本上是指《老子》和《庄子》这两部书所代表的思想。以我们今天的历史知识而言，这两部道家著作成书颇晚，远在儒、墨出现之后。因此其中所表现的批判锋芒不但针对了礼乐传统，而且还逼向儒家的中心理论。《老子》三十八章云：

> 故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。

此处道德两字是道家的中心观念，仁义则代表儒家的基本理论。以实际的历史进程言，《老子》此章所说可谓适得其反。儒家仁义之说乃突破礼乐传统而出，道家的道德观念则起于仁义之说既兴之后。但是从《老子》“道法自然”的观点说，文化是自然的堕落，因此这一个发展遂被看成一逐步倒退的过程。《老子》这一段话必须与《庄子·大宗师》篇中论颜回“坐忘”的寓言合参。颜回先忘去仁义的观念，再忘去礼乐的观念，最后且“堕体黜聪，离形去知”，始能达到与“道”合一的最高境界。《庄子》说的是个人“得道”的历程，与《老子》论社会“失道”恰成一往一复。个人要把握住道家之“道”，第一步是超越仁义的观念，第二步是超越礼乐的观念，第三步则是超越随文化而来的一切观念。如此层层上翻，最后便接触到那个“先天地生”的原始道体。荀子虽然批评

庄子“蔽于天而不知人”，但庄子的“天”与墨子的“天志”不同，它并不乞灵于比礼乐传统更为古老的原始宗教意识。相反地，庄子思想中的“天”是一个形而上学的新观念，从道家的观点说，它是比儒家的仁义世界更高一层的领域，所以在《大宗师》篇中，庄子特别假孔子之口提出“游方之内”与“游方之外”的分别，而严格地把儒家划入“游方之内”。

我们对儒、墨、道三家持说的背景略加分疏，便可看到中国古代的“哲学的突破”与“礼坏乐崩”正是一事之两面。上述三家的“突破”方式虽然各异，但脱胎于礼乐传统则并无不同。其余后起诸家也无不或直接或间接地从礼乐传统中发展出来，用刘歆的话说，“合其要归，亦六经之支与流裔”(《汉书·艺文志》引)。所以“九流出于王官”和“道术将为天下裂”同样足以说明中国古代“哲学的突破”的特殊性格。诸家的“突破”之间虽有激烈与温和的异趋，但整个地说终不出礼乐传统的笼罩。《天下》篇说墨子“毁古之礼乐”，其实也只限于周末那种过度形式化的繁文缛节，而不是三代礼乐之全部。《淮南子》说：

> 墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不说，厚葬靡财而贫民，(久)服伤生而害事，故背周道而用夏政。(《要略》)

这个说法是有根据的。墨子谓儒者公孟曰：

> 且子法周而未法夏也，子之古非古也。(《墨子·公孟》)

可见墨子不过是要以夏礼来代替周礼而已，道家对文化采否定的态度，故视礼乐为人类堕落的产品。但是他们的“突破”之道是另外开辟一个“方外”的世界，而不去触动那个“方内”的世界。他们深知，文化一经出现便不会自动地消失的了。《老子》有“和其光，同其尘”之论，《天下》篇也说庄子“不谴是非，以与世俗

处”。这是道家不与“尘俗”决裂的明证。因此尽管道家在批判现实礼乐方面比儒、墨两家表现得都要激烈而彻底，但是在一个更高的思想层次上，他们依然肯定礼乐的意义。像《大宗师》中的孟子反、子琴张两人不肯“愦愦然为世俗之礼”，但他们哀友人子桑户之丧，“临尸而歌”，仍自以为得“礼意”。这里我们看到道家“突破”的内在限制。

在诸家的“突破”之中，儒家自然是最温和平正的一支。儒家一方面承继了礼乐传统，整理了古代经典，另一方面又在承继与整理之际将一种新的精神贯注于旧传统之中。这种寓开来于继往的“突破”途径正合乎孔子所谓“周因于殷礼，其所损益可知”那种特殊的变革方式。《诗经·大雅·文王》所言“周虽旧邦，其命维新”和近代西方学者所说中国史是“在传统中变迁”（change within tradition）都可以借以说明儒家“突破”的基本性格。儒家之终于成为中国的主流思想决不是偶然的。韦伯曾指出，东方的知识阶层如中国的儒家或印度的婆罗门派往往对流行的官方宗教采取一种不即不离的态度：或置之不问或在哲学上重新加以解说，但并不断然与之决裂。[1] 以儒、墨、道三家与当时的礼乐传统之间的关系而言，儒家可以说是赋予礼乐以哲学的新解，道家追求一个超越礼乐的境界，但墨家则不免与礼乐发生正面冲突。秦汉以后，儒、道两派各有发展，而墨家一流终于衰竭。其所以如此之故是值得我们细细参究的。

（四）“突破”后知识分子的处境

自“道术将为天下裂”以后，古代礼乐传统辗转流散于士阶层之手，于是知识分子主观方面的构成条件便具备了。孔子说：

(1) 见 *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff, Beacon Press, Boston, 1968, p. 121。

天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。……天下有道，则庶人不议。(《论语·季氏》)

孔子这一段话显然是观察古史发展所获得的结论，孔子虽然向往“天下有道”的局面，但他当然更了解他所处的正是一个典型的“天下无道”的时代。以礼乐而论，不但不复出自天子，并且也已不再出自诸侯或大夫。事实上，天下无道则庶人议，自“哲学的突破”以来，礼乐已出自诸子百家了。这便是章学诚所谓“官守失传……诸子纷纷则已言道……皆自以为至极，而思以其道易天下者也”(《文史通义·原道中》)。

我们可以说，中国知识分子从最初出现在历史舞台那一刹那起便与所谓“道”分不开，尽管“道”在各家思想中具有不同的含义。“哲学的突破”以前，士固定在封建关系之中而各有职事，他们并没有一个更高的精神凭借可恃以批评政治社会、抗礼王侯。但“突破”以后，士已发展了这种精神凭借，即所谓“道”。孔子曾毫不迟疑地指出“士”是“道”的承担者：

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。(《论语·里仁》)

士而怀居，不足以为士矣。(《论语·宪问》)

他的弟子曾参更把对“士”的道德要求提升到前所未有的高度：

士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？(《论语·泰伯》)

孔门师弟用“突破”以后的眼光来重新为“士”下定义，最可以使我们看出士阶层所发生的变化之大。此时“士”的特性已显然不在其客观的社会身份，而在其以“道”自任的精神。《说文解字》“士，事也”的定义仅适用于“封建”秩序下各有固定职事的

"士"，但已不足以尽"突破"后的新士的底蕴。"士"在社会性格方面所发生的基本变化最可以从孟子下面这一段对话中窥见：

> 王子垫问曰：士何事？孟子曰：尚志。曰：何谓尚志？曰：仁义而已矣。(《孟子·尽心上》)

王子垫需要问"士何事"，这就显示"士"的功能已与前大异，而且新的士风尚在形成之中。孟子答语则是发挥孔子"士志于道"之说，因为仁义恰是儒家之"道"的主要内涵。由此可见"突破"以后的士不但已摆脱了"封建"身份的羁绊，并且其心灵也获得了空前的大解放。他们已能够超越个人的工作岗位（职事）和生活条件的限制而以整个文化秩序为关怀的对象了。所以孟子又说：

> 无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产因无恒心。(《孟子·梁惠王上》)

现代社会学家曾指出：知识分子不属于任何一个特定的经济阶级，因此他才能坚持其"思想上的信念"（intellectual convictions）。而一般人则往往跳不出个人的阶级背景的限定。这个说法正是孟子"恒心"论的现代翻版。孔子所谓"士而怀居"或"耻恶衣恶食"便不足为"士"，也是指着这种知识分子的情操而言的。所以刘向《说苑》重新给"士"下定义云：

> 辨然（否），通古今之道，谓之士。（卷十九《修文》）

这才抓住了"突破"以后的"士"的基本特征，也就是现代人所称的知识分子了。当然，孔、孟以至刘向关于"士"的界说都只能当作"理想典型"（ideal type）来看待。事实上真能合乎这种标准的士终属少数。但是从诸子百家竞起，各"思以其道易天下"的情形来看，这些少数的士无疑在当时的历史潮流中是处于主导的地

位的，他们正是汤因比所谓的“创造少数”（creative minority）。

春秋战国之际，以“道”自任的知识分子出现以后，首先便面临着如何对待政治权威的问题。这个问题牵涉到两个方面：从各国君主一方面说，他们在“礼坏乐崩”的局面之下需要有一套渊源于礼乐传统的意识形态来加强权力的合法基础。从知识分子一方面说，道统与政统已分，而他们正是道的承担者，因此握有比政治领袖更高的权威——道的权威。《淮南子·修务训》云：

> 世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝，而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。

这段话虽是从批判的角度出发，却恰好把两面的情况都说明了。但是必须指出，道统与政统有相互依存的一面，也有紧张和冲突的一面，这不仅古代中国为然，其他经验了“哲学的突破”的古文化都遭遇过同样的问题。以色列的先知、伊斯兰的教长（Clama），以及基督教的教宗无不与世俗的王权之间发生过程度不等的摩擦。不过由于中国文化传统不同，“突破”并没有带来天上王国与人间王国的清楚分野，耶稣与恺撒之间也始终无法划明权责。故中国道统与政统之间的复杂关系也是别具一格的。

中国的道统包含了宗教的成分，但并不是一般意义上所谓的宗教，它不具备有形式的组织。以“官师治教分”（章学诚语）的情况而言，它和西方文化中政教分立的状态未尝没有可以比拟之处。然而西方“国家”（state）与“教会”（church）对峙的局面则从来不曾在中国史上出现过。（佛教传入之后，沙门不致敬王者尚不能为东晋南朝的帝王所容，其他更不用说了。）不但如此，中国古代知识分子是从“封建”秩序中的“士”阶层蜕化出来的，他们也不能像西方专司神职的教士那样不理俗务。在这种情形下，道统与政统之间要想维持一种微妙的均衡便十分困难，一切都只有靠个人的判断了。孟子说：

古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且由不得亟，而况得而臣之乎？（《孟子·尽心上》）

孟子在这里正式提出了“道”与“势”（即政统）的关系的问题，而且很明显地是把“道”放在“势”之上，但是他对于怎样使道与势的关系达到一种恰如其分的境地却没有具体的说明，因此唯有期之“贤王”与“贤士”双方的自觉努力。

依照当时的一般观念，士和君主的关系可分为三类，即师、友与臣。《孟子》引费惠公之言曰：

吾于子思，则师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息，则事我者也。（《孟子·万章下》）

足为明证。又《战国策》记郭隗答燕昭王语云：

帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。（《燕策》）

郭隗所说的是君主择士的标准。除最后一类可以不论外，师、友、臣三项正与《孟子》若合符节。大概当时君主对少数知识分子的前辈领袖是以师礼事之，其次平辈而声誉卓著的以友处之，至于一般有学问知识的人则用之为臣。这种分别在战国史上是到处可以得到印证的。例如当时君主礼贤之最著者有魏文侯（前446—前395）和鲁缪公（前415—前383）。魏文侯对卜子夏、田子方、段干木三人皆师之，对吴起、李克、乐羊、西门豹、屈侯鲋五人则皆臣之（见《史记·魏世家》）。可见魏文侯的朝廷中确有师与臣两类知识分子。鲁缪公欲以子思为友，子思不悦，坚持居于师位（《孟子·万章下》）。这一事实则说明师与友的分别在当时是看得很严重的。

现在我们要追问，何以在君主与知识分子之间会发生这种师、友、臣的等级划分？其中最重要的原因之一是“道”需要具备某种架构以与“势”相抗衡。道统是没有组织的，“道”的尊严完全要靠它的承担者——士——本身来彰显。因此，士是否能以道自任最后必然要归结到他和政统的代表者——君主——之间是否能保持一种适当的个人关系。首先，我们都知道，在理论上，知识分子与君主之间的结合只能建立在“道”的共同基础上面。所以孔子说：

> 天下有道则见，无道则隐。(《论语·泰伯》)

孟子也说：

> 天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。(《孟子·尽心上》)

中国“士”代表“道”和西方教士代表上帝在精神上确有其相通之处。“道”与上帝都不可见，但西方上帝的尊严可以通过教会制度而树立起来，中国的“道”则自始即是悬在空中的。以道自任的知识分子只有尽量守住个人的人格尊严才能抗礼王侯，子思必欲与鲁缪公正师弟之谊，其故即在于此。

曾子也说：

> 晋楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义。吾何慊乎哉？（《孟子·公孙丑下》)

政统与道统显然成为两个相涉而又分立的系统。以政统言，王侯是主体；以道统言，则师儒是主体。后来“德”与“位”相待而成的观念即由此而起。孟子说得最清楚：

> 以位，则子君也，我臣也，何敢与君友也；以德，则子事

我者也，奚可以与我友。(《孟子·万章下》)

但若真要使“天下有道”，“德”与“位”则必须互相配合，不可或缺。所以《中庸》说：

虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉，虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。

为了使“德”与“位”旗鼓相当，知识分子便不能不“自高”、“自贵”以尊显其“道”，即所谓“不自高，人将下吾；不自贵，人将贱吾”也(《孔丛子·居卫》篇)。

自“哲学的突破”以来，知识分子即产生一种身份的自觉，于出处辞受之际十分注意。《孟子》一书讨论这一方面的记载尤其详细，足见公元前4世纪正是道统与政统相抗衡的高潮时代。景丑氏以“君命召，不俟驾”的古礼责备孟子对齐王不敬，孟子则答以“将大有为之君，必有所不召之臣，欲有谋焉，则就之”。并说：“今天下地丑德齐，莫能相尚，无他，好臣其所教，而不好臣其所受教。”(《公孙丑下》)这显然是要用“突破”后的新士礼代替“封建”秩序下的旧礼。士与王侯在政统中可以是君臣关系，但在道统中则这种关系必须颠倒过来而成为师弟。依孟子之说，政统中有王、侯、卿、大夫等“爵”的等级，道统中也有“齿”与“德”的高下之别，师、友、臣的分辨便相应而产生了。于陵子仲(即陈仲)“上不臣于王，中不索交诸侯”(《战国策·齐策》)，尤可证此中分寸之所在。荀子以“大儒”相当于天子、三公，“小儒”相当于诸侯、大夫、士，也是同一意识的反映(《荀子·儒效》)。

知识分子代表道统的观念至少自公元前4世纪以来已渐渐取得了政统方面的承认。在互相争霸的形势之下，各国君主都尽量争取具有声望的知识界领袖，以增强自身的政治号召力。《史记·魏世家》载：

文侯受子夏经艺，客段干木，过其闾，未尝不轼也。秦尝欲伐魏，或曰："魏君贤人是礼，国人称仁，上下和合，未可图也。"文侯由此得誉于诸侯。

足见魏文侯尊礼有道之士在当时确发挥了实际的政治效果。《淮南子·修务训》更引魏文侯语曰：

段干木不趋势利，怀君子之道，隐处穷巷，声施千里。寡人敢勿轼乎？段干木光于德，寡人光于势；段干木富于义，寡人富于财。势不若德尊，财不若义高。（按：《史记·魏世家》正义引皇甫谧《高士传》与此略同，唯"光"字均作"先"字。）

这似乎表示魏文侯已接受了道尊于势的观念。纵使这种材料曾经后人润饰，不尽可信，但仍足显示战国君主至少在理论上已不能不承认以"道"辅"势"的原则。这一点还有不少其他记载可以参证。齐宣王说：

我欲中国而授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫，国人皆有所矜式。（《孟子·公孙丑上》）

《史记》明言孟子"道既通，游事齐宣王，宣王不能用"（《孟子荀卿列传》）。虽不用其道而仍欲尊其人，这正是因为齐宣公深切地了解到"道"在政治上自有其无比的号召力。但最能够说明其时"道"与"势"的关系者则无过于齐国稷下学之兴起。《史记·田敬仲完世家》云：

宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。

稷下学有两个特点最值得注意：第一是君主待知识界领袖以师友之礼；第二是这些知识界领袖的专职即是各持其道以批评政事。

上引《史记》文中“上大夫”是“列大夫”之误（见《孟子荀卿列传》）。“列”是“比”义，即比爵大夫。换句话说，这些稷下先生并不是齐王廷的臣僚。所以田骈虽名列稷下，受政府奉养，但仍然自居为“不宦”（见《战国策·齐策》）。“先生”也是齐王对他们的一种尊称，表示以师礼相待之意。齐襄王时荀卿在稷下号称“最为老师”即可为证（《史记·孟子荀卿列传》语）。稷下先生不但在齐国特受崇敬，其他各国君主也多争以师礼事之。最著名的如驺衍，据《史记》所载：

> 是以驺子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。（《孟子荀卿列传》）

稷下、碣石这一类学宫的建立是魏文侯、鲁缪公礼贤以来“道”、“势”关系的形式化与制度化，其历史的意义是十分重大的。

稷下先生的“不治而议论”也足以说明“道”、“势”关系的新发展。“不治”表示他们“无官守”，即不在官僚系统之内，易言之，即不是君主的臣下而是“师”或“友”。“议论”则是今天所谓的批评。《左传》襄公三十一年“郑人游于乡校，以论执政”之“论”、《论语》“庶人不议”及《孟子·滕文公下》“处士横议”之“议”，都是很明显的例证。“士”有议论的传统自周代已然，所以《左传》襄公十四年有“士传言”之语。但是把知识分子和批评完全等同起来，并由官方正式加以承认，则始自稷下。更重要的，这些知识分子都是以自己所持之“道”来批评时政的，因此《淮南子》才说儒、墨“裂道而议”。另一方面，刘向《新序》说“稷下先生喜议政事”（《杂志第二》），《盐铁论》则说他们“不任职而论国事”（《论儒》）。这便证明稷下先生的批评确是

专以“政事”、“国事”为对象的。我们知道公元前4世纪以来各国君主都争用纵横法术之士以求富国强兵。这当然也是知识分子获得普遍重视的一大原因，但是这个原因却完全不能用来解释稷下先生“不治而议论”的盛况。这些稷下先生既“不任职”，自不可能在富国强兵方面发生任何直接的作用。事实上，他们都是因为号称代表了某种“道”才受到君主的师礼待遇的。孟子言必仁义固不待言，其余我们所知的稷下先生如彭蒙、宋钘、尹文、慎到、田骈等也都是各学派的宗师。他们正是《庄子·天下》篇和《淮南子·俶真训》所说的“裂道而议”的人物。晚期的稷下先生如荀卿、驺衍也依然是以“道”起家的。以驺衍而论，他观阴阳消息，论五德终始，提倡一种新的“天道”。因此当时有“谈天衍”之号。这种“道”显然与富强无关。从比较宗教学的观点看，战国君主的“尊师重道”主要只说明一个问题，即政统需要道统的支持，以证明它不是单纯地建立在暴力的基础之上。更重要地，在公元前4世纪至公元前3世纪这个历史阶段中，几个主要国家如齐、秦、魏（梁）、赵、燕等都有统一天下的雄图。它们当然更需要在武力之外另发展一套精神的力量了。梁襄王和孟子关于“天下恶乎定”（《孟子·梁惠王上》）的一番讨论便透露出此中的消息。但由于当时的政统和道统都没有“定于一”，所以不但各国君主争礼不同学派的领袖，而诸子百家也莫不竞售其“道”以期获得“正统”的地位。

司马谈说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”（《史记·太史公自序》）这是一句很有根据的论断，必须从当时“道”与“势”之间的微妙关系中去了解。儒、墨、道、法四家直接系乎治道，固不待论，名家与阴阳家则代表早期逻辑与宇宙论方面的思想，何以也与治道有关？荀子明明批评名家“辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪”（《荀子·非十二子》），司马迁也说阴阳家“闳大不经”（《史记·孟子荀卿列传》）。今此二家著述多散佚，我们已无法回答这个问题，但可以肯定的则是他们确都曾努力把自己的“道”和“治天下”联系起来。所以驺衍的学

说“要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施”（《史记·孟子荀卿列传》）。公孙龙自称“少学先生之道，而明仁义之行，合同异，离坚白，然不然，可不可”（《庄子·秋水》篇引）。刘向《别录》也记名家“论坚白异同，以为可以治天下”（《汉书·艺文志》注引）。无论名家与阴阳家是否真有助于“治天下”，他们如此宣说却透露出当时知识界的一种动态，即“道”的一方面也同样有迁就“势”、配合“势”的情况。孟子坚持不应“枉道而从彼‘势’”（《孟子·滕文公下》），便是针对这种历史背景而发的。

（五）结 语

上文对“哲学的突破”以后知识分子在“道”、“势”之间之处境作了一番初步的分析。从这个分析中，我们不难看出中国传统知识分子的若干基本特征都已在此时露其端倪。第一，在理论上，知识分子的主要构成条件已不在其属于一特殊的社会阶级，如“封建”秩序下的“士”，而在其所代表的具有普遍性的“道”。孟子所谓“无恒产而有恒心者，惟士为能”，其根据即在于此。第二，中国的“道”源于古代的礼乐传统，这基本上是一个安排人间秩序的文化传统。其中虽然也含有宗教的意义，但它与其他古代民族的宗教性的“道统”截然不同。因此中国古代知识分子一开始就管的是恺撒的事，后世所谓“以天下为己任”、“天下兴亡，匹夫有责”等观念都是从这里滥觞出来的。第三，知识分子不但代表“道”，而且相信“道”比“势”更尊，所以根据“道”的标准来批评政治、社会从此便成为中国知识分子的分内之事。由稷下先生“不治而议论”的事观之，知识分子这种“言责”早在公元前4世纪时即已为官方所承认。第四，由于“道”缺乏具体的形式，知识分子只有通过个人的自爱、自重才能尊显他们所代表的“道”，此外便别无可靠的保证。中国知识分子自始即注重个人的内心修养，这是主要的原因之一。他们不但在出处辞受之际丝毫轻忽不得，即使向当政者

建言也必须掌握住一定的分寸。清初黄宗羲送万季野北行诗："不放河汾声价倒，太平有策莫轻题"，便是这个传统的实际表现。

以上是把中国古代知识分子当作一种典型（ideal type）来观察而获得的四点概括。中国传统知识分子的特征当然不尽于此，不过这几点确是最重要、最基本的。但是作为一个史学工作者，我的目的不是要美化中国知识分子的历史形象，更不是说中国历史上的所有知识分子都合乎这种典型。事实上，正由于中国的"道"缺乏有形的约束力，一切都要靠个人的自觉努力，因此即使在高级知识分子群中也有许多人守不住"道"的基本防线。孟子已斥公孙衍、张仪为"以顺为正，妾妇之道"(《孟子·滕文公上》)。荀子更对当时许多"仕士"和"处士"的丑行毫不保留地予以暴露(《荀子·非十二子》)。至于散在贵族私门的那些大量的"食客"，自然越发经不起典型标准的衡量了。但是现代史学家的任务也同样不是谴责历史上的人物，最重要的是怎样去说明这种历史现象。因此我们便必须回到社会史的领域去寻找线索。

古代知识分子从"封建"身份中解放出来之后，虽然在精神上能驰骋于自由的王国，在现实生活上却反而失去了基本的保障，不像以前的"士"大体上都是"有职之人"，极少有失位之事。战国时代的知识分子号称"游士"固与周游列国有关，但也未尝不是因为他们没有固定的经济基础。苏家的人对苏秦说：

> 周人之俗，治产业，力工商，逐什二以为务。今子释本而事口舌，困不亦宜乎！(《史记·苏秦列传》)

此时知识分子已成为"四民之首"。其余三民都各有本业，唯独"士"的凭借是他的知识和技能，不能不靠"口舌"来谋生。这在当时知识分子大量涌现而竞争激烈的时代是十分不容易的事。李斯将西入秦游说，辞其师荀卿曰：

> 斯闻得时无怠，今万乘方争时，游者主事。今秦王欲吞天

下，称帝而治，此布衣驰骛之时而游说者之秋也。……诟莫大于卑贱，而悲莫甚于穷困。久处卑贱之位，困苦之地，非世而恶利，自托于无为，此非士之情也。（《史记·李斯列传》）

李斯的话其实说得很沉痛，足以说明一般知识分子在现实生活中所承受的巨大压力。从社会来源说，战国知识分子不出没落贵族和下层庶民两大范畴，但他们几乎都已贫穷到“无以为衣食”的境地。历史上的例子很多，都可为李斯的话作注脚。在这种情况下，要求所有的知识分子都保持以道自重的节操是不可能的。孟子所谓“无恒产而有恒心”，事实上只能期之于极少数突出之“士”，因此但有“典型”的意义，而无普遍的意义。这不仅中国古代知识分子为然，古今中外亦莫不皆然。不过在中国的“道”缺乏形式约束的特殊状态之下，“枉道而从势”或“曲学以阿世”更为方便罢了。

在结束本文之前，我们必须稍稍讨论一下秦汉统一在“道”与“势”的关系方面所发生的影响。如上面所指陈，先秦时期的一般知识分子，都游于各国王侯之门，上者猎取卿相，下者亦可获得衣食，而知识界领袖如稷下先生之流则更受到君主的特殊礼遇。但是这种情况之所以出现则有其特定的历史条件，即列国间的激烈竞争。在争霸的迫切要求下，各国君主不但需要种种知识与技能，而且更需要“道”的支持。及至秦汉统一，政治形势为之大变，四方游走的知识分子显然成为一股离心的社会力量，而不利于统一。大一统的政权也同样不能容忍众“道”纷然杂陈的局面，因为众论纷纭不免破坏人民对统一的政治权威在精神上的向心力。所以秦国在霸局既定之后即下“逐客”之令，要把来自各地的游士都驱逐出境，而统一天下之后则更进一步要以“势”来统一“道”。李斯请禁私学的奏议说：

古者天下散乱，莫能相一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上所建立。今陛下并有天下，别白黑而定一尊；而私学乃相与非法教之制，闻令

下，即各以其私学议之，入则心非，出则巷议，非主以为名，异趣以为高，率群下以造谤。如此不禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便。(《史记·李斯列传》)

这一篇奏议古今熟诵，但是很少人了解它是系于先秦以来“道”、“势”消长的关键性的文字。法家不师古，历史文化传统对他们而言是没有真实意义的，故他们即以今王之“法教”为“道”之所在，换句话说“道”是从“势”中派生出来的。奏文中所言“道古以害今”、“各以其私学议之”，都是指秦廷博士而言的。博士虽起于六国之末，但其详已不可考。我们所知的博士制度则是秦代所创建而汉人因之。司马彪《续汉书百官志》“博士”条本注云：

掌教弟子，国有疑事，掌承问对。(《百官》二)

“掌承问对”即是稷下先生的“不治而议论”，所以“闻令下，即各以其私学议之”，可见博士仍继承了先秦知识分子批评政治的传统，《水经注》“淄水”条注云：

汉以叔孙通为博士，号稷嗣君。《史记音义》曰：“欲以继踪齐稷下之风矣。”(《永乐大典》本卷十一)

可见博士与稷下先生确有制度史上的渊源，但以政治功能而论，二者却大不相同：稷下先生“不治”、“不宦”，俨然与君主为师友；博士则已正式成为臣僚，不复能恃“道”与帝王的“势”抗礼了。尽管如此，博士承自稷下的议政之风，仍不能见容于大一统的政权，“势”长“道”消的情形于此可见一端。汉代自武帝以后独尊儒术，孔子之“道”至少在表面上已成为正统。这可以说是汉比秦高明之处。但是和先秦时代相较，“道”在汉代的地位则已远不足与“势”相颉颃。班固《典引》云：

天乃归功元首，将授汉刘，俾其承三季之荒末。……故先命玄圣，使缀学立制。宏亮洪业，表相祖宗。……虽皋、夔、衡、旦，密勿之辅，比兹褊矣！（《文选》卷四十八）

这里的“玄圣”“立制”自是指孔子为汉立法那一套说法而言，但孔子的地位仅相当于皋、夔、衡、旦之类的帝王辅弼，是汉臣而不是帝师。这与先秦儒者谓“夫子贤于尧、舜”（《孟子·公孙丑上》）或“孔子当圣王”、“为天子”（《墨子·公孟》），相去真不可以道里计了。清代的雍正说：“使孔、孟当日得位行道，惟自尽其臣子之常经，岂有韦布儒生要自做皇帝之理？”（《大义觉迷录》卷二）从汉到清，政统给道统所正式规定的位置大体上就是如此，虽则这种片面的定位并未获得道统方面的承认。

大一统的“势”既不肯自屈于“道”，当然也不能容忍知识分子的气焰过分高涨。所以随着秦汉统一帝国的建立，游士的时代便进入了结束的阶段。最近出土的“云梦秦简”中有“游士律”一项是有关古代知识分子的最重要的新史料。现在我们已确知在秦代统一的前夕，秦国不但对外来的游士严加控制，而且也严禁本国的知识分子外游。商鞅教秦孝公“禁游宦之民”（《韩非子·和氏》）的法令竟完全获得了证实。汉初因采用了部分的“封建”制，游士曾一度恢复了他们旧日的活跃。但汉代也同样不能允许知识分子无限度地自由流动，武帝元朔二年（前128）下“推恩诏”削藩以后，游士终与诸独立王国同归于尽。桑弘羊说得最明白：

日者淮南、衡山修文学，招四方游士。山东儒、墨咸聚于江、淮之间，讲议集论，著数十篇。然卒于背义不臣，谋叛逆，诛及宗族。（《盐铁论·晁错》）

从此以后，中国知识分子便进入了一个新的历史阶段，游士时代已一去不复返了。

中国知识分子的边缘化（1991）

我想借这个机会提出一个比较有趣的问题，供大家讨论，这个问题——中国知识分子的边缘化——牵涉的范围太广，而我自己的思考也远远未达成熟的地步。现在我只能写出一个简单的提纲，我的目的是在提出问题，因为我也没有自信这里的提法是否合适。文中所表示的看法都属未定之见，尤其要声明一句的是：我所想做的是尽量客观地展示历史的问题，不是下价值判断。这里并没有“春秋笔法”。

一、从士大夫到知识分子

中国传统的士大夫（或“士”）今天叫做知识分子。但这不仅是名称的改变，而是实质的改变。这一改变其实便是知识分子从中心向边缘移动。

1. 传统中国的士

在中国传统社会结构中，“士”号称“四民之首”，确是占据着中心的位置。荀子所谓“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”大致点破了“士”的政治的和社会文化的功能。秦汉统一帝国以后，在比较安定的时期，政治秩序和文化秩序的维持都落在“士”的身上；在比较黑暗或混乱的时期，“士”也往往负起政治批评或社会批评的任务。通过汉代的乡举里选和隋唐以下的科举制度，整个官僚系统大体上是由“士”来操纵的。通过宗族、学校、乡约、会馆等社会组织，“士”成为民间社会的领导阶层。无论如何，在一般社会心理中，“士”是“读书明理”的人；他们所受的道德和知识

训练（当然以儒家经典为主）使他们成为唯一有资格治理国家和领导社会的人选。“士”的这一社会形象也许只是“神话”，也许只能证明儒家作为一种意识形态在中国文化传统中特别成功，但这不是我所要讨论的问题。我想这一形象足以说明一项基本的历史事实：在传统中国，“士”确是处于中心的地位。

2. 知识分子的出现

但是进入20世纪，中国的状况发生了剧烈的变化，“士”已从这一中心地位退了下来，代之而起的是现代知识分子。后者虽与前者有历史传承的关系，然而毕竟有重要的差异。如上所述，“士”在传统社会上是有定位的；现代知识分子则如社会学家所云，是“自由浮动的”（free-floating）。从“士”变为知识分子自然有一个过程，不能清楚地划一条界线。不过如果我们要找一个象征的年份，1905年（光绪三十一年）科举制度的废止也许是十分合适的。科举既废，新式学校和东西洋游学成为教育的主流，所造就的便是现代知识分子了。清末有一则趣闻可以象征从士到知识分子的转变（见商衍鎏：《清代科举考试述录》，页340）：

> 光绪三十年后，开考试东西洋游学生之例，由考官会同学部，考取游学之毕业生给以进士、举人，再经廷试，高第者授翰林院编修检讨，数年间至百余人，一时称为洋翰林，谓其学由外洋而来考试，与未出国之翰林有异也。恰是时湖南王闿运年逾七十，以宿学保举，于光绪三十四年授为翰林院检讨，正值游学生之进士颇多，王曾有句云：“上无齿录称前辈，尚有牙科步后尘。”上句言科举已停，已无齿录之刻、翰林前辈之称，下句谓游学生考试有医科进士，而医科中有牙科也。此老滑稽，传为笑谈。

此事之所以可笑，正由于科举出身的“士”和游学归来的知识分子截然不同，混在一起实在不伦不类。王闿运可以说是传统士大夫的一种典型，但试以从英国游学归来的“工科进士”丁文江为

例，他正是一位不折不扣的现代知识分子。他们两人之间的差异是极其显著的。1912 年民国创建，翰林、进士、举人都成为历史名词，士大夫的来源枯竭了，从此以后便只有知识分子了。

3. 过渡阶段的落日余晖

但是政治制度的崩溃并没有立即在社会结构方面引起重大的改变，更没有触动社会心理。因此在民国初期，中国社会仍然尊重知识分子如故，而知识分子也保存了浓厚的士大夫意识。大体上说，从 19 世纪末年到五四时期是士大夫逐渐过渡到知识分子的阶段，边缘化的过程也由此开始。但是在这二三十年中，我们却看到知识分子在中国历史舞台上演出一幕接着一幕的重头戏。他们的思想和言论为中国求变求新提供了重要的依据。其中少数领袖人物更曾风靡一时，受到社会各阶层人士的仰慕。所以在这个过渡阶段，中国知识分子不但不在边缘，而且还似乎居于最中心的地位。

但是这一短暂的现象并不足以说明知识分子的社会地位，它毋宁反映了士大夫的落日余晖。当时一般社会人士是以从前对士大夫的心理来期待于新一代的知识领袖的。而刚刚从士大夫文化中转过身来的知识分子也往往脱不掉“当今天下，舍我其谁”的气概。梁漱溟先生在 1918 年写过一篇文章，题目是“吾曹不出如苍生何！”这是典型的士大夫心态，现代知识分子决不可能有这样的想法。梁先生一生都体现了这一精神。事实上抱这样态度的人决不止梁先生一人，他不过表现得更为突出而已。胡适在美国受过比较完整的现代教育，他在提倡白话文时也明白反对过“我们士大夫”和“他们老百姓”的二分法。但是他后来在讨论中国的重建问题时，稍不经意便流露出士大夫的潜意识，所以他把日本的强盛归功于伊藤博文、大久保利通、西乡隆盛等几十个人的努力。言外之意当然是寄望于中国少数知识领袖作同样的努力（见《信心与反省》）。

4. 士大夫观念的死亡

必须说明，我并不是责备当时的知识分子，说他们不该有这样的心理。从他们的文化背景来说，这种心理是很自然的，而且也是很难避免的，我只是指出一个历史事实，即这些早期的知识分

子并没有自觉认识到：他们提倡各种思想文化的运动之所以获得全国的热烈反响，除了因民族危机而产生的种种客观条件之外，在很大的程度上还托庇于士大夫文化的余荫。五四运动便是一个例子。胡适在答梁漱溟的一封信中曾说："当北洋军人势力正大的时候，北京学生奋臂一呼而武人仓皇失措，这便是文治势力的明例。"（见《我们走那条路？》附录）我觉得"文治势力"是一个未经分析的模糊概念。严格说来，北洋官僚和武人都是清代传统的产品，多少还保留了一点"士为四民之首"的观念，而且康有为"公车上书"的记忆犹新，他们对于知识领袖和学生的愤怒抗议是不能不有所顾忌的。

到了20年代末期，士大夫文化基本上已消失了，知识分子正迅速地边缘化。但经历了过渡时期短暂余晖的人却往往以边缘的身份念念不忘于中心的任务。事后回顾便显得十分不协调了。例如1932年孟森在《独立评论》上写了一篇《士大夫》的论文，他仍然希望中国能产生一批新的"士大夫"，足以构成社会的重心。他说："士大夫者以自然人为国负责，行事有权，败事有罪，无神圣之保障，为诛殛所可加者也。"不难看出，孟森的"士大夫"已经过了现代化，因此是没有任何特别豁免权的。但"士大夫"的本质依然未变，他还是"为国负责，行事有权"的。这个原则在当时不但与政治现实格格不入，而且也得不到新一代知识分子的同情了。"士大夫"观念的彻底死亡大概是40年代的事。闻一多、吴晗在左倾以后对"士大夫"的讥笑和辱骂具有象征的意义。这时，知识分子早已放弃了对中心的幻想并且心甘情愿地居于边缘的位置了。

二、知识分子与政治权力

知识分子的边缘化表现得最清楚的是在政治方面。戊戌变法时代的康有为、梁启超无疑是处于政治中心的地位。但是在孙中

山所领导的革命运动中，章炳麟的位置已在外围而不在核心。据章氏的《自编年谱》，孙中山最喜欢接近的是会党人物。对于知识分子像宋教仁和章氏本人，孙中山并不特别重视。这一点和中国的政治传统有关，不能不略作交代。中国史上所谓改朝换代和现代所谓革命都不是知识分子所能办得了的。“秀才造反，三年不成”这句谚语确有它的真实性。中国史上的成王败寇大致有一个共同的特征，即是社会边缘的人物。近人张相辑了一部《帝贼谱》，可以使我们看到他们的社会背景。清初吕留良曾大胆指出，历史上所谓“创业垂统”的英雄其实多是肆无忌惮的“光棍”。这个道理本是很浅显的，无论士、农、工、商哪一行业中人，只要稍有所成，是很少肯去冒险“打天下”的。今天许多史学家研究“农民革命”，但带头闹事的极少是本分的农民。相反的，在士、农、工、商边缘的人物才不惜铤而走险。不过在传统社会结构不变的情况下，“英雄”或“光棍”在创业垂统以后仍然要修成“正果”，即宋代文彦博所说的“陛下与士大夫共治天下”。

中国传统的改朝换代有一共同之点，即在“打天下”的阶段必须以边缘人为主体，但在进入“治天下”的阶段则必须逐渐把政治主体转换到“士大夫”的身上。现代革命则是在中国社会结构逐步解体的情况下发生的。因此革命夺权以后，政权的继续维持已不再有一个“士大夫”阶层可资依靠了。社会解体产生了大批的边缘人，怎样把这一大批边缘人组织起来，占据政治权力的中心，是中国近代革命的主要课题。苏联式的“党”组织恰好“趁虚而入”。1924年改组后的国民党和直接师法苏联的共产党便是两个程度不同的边缘人集团。从此边缘人占据了政治中心，而知识分子则不断从中心撤退，直到完全边缘化为止。

孙中山在本质上还是一个知识分子，国民党内最初也容纳了不少知识分子。但自北伐成功以后，国民党实行一党专政，它便越来越和知识分子疏离了。北伐以后，社会上有“党棍子”的新名词流行，这是很值得玩味的。这个名词在无意中说明了国民党的基层干部或是出身“光棍”或者已“光棍化”。北伐前后国民党和胡适以及

其他自由知识分子的关系由友好变为敌对，也恰能说明知识分子在政治上的边缘化。孙中山本人对胡适是相当尊重的，他写成《知难行易学说》后，还特别要廖仲恺写信请胡适从学术观点予以评介。廖仲恺、胡汉民等人和胡适在《建设》杂志上辩论古代井田制度的问题，双方的态度都是严肃而理性的。但是北伐成功以后，双方的关系迅速地恶化。最近《胡适的日记》已在台北影印问世。我们可以看到胡适在发表了《知难、行亦不易》一文之后，国民党方面的反应是多么强烈！但是最具代表性的则是胡适的真正对手，还不是作了立法院长的胡汉民，而是一个名叫陈德征的人。这个人当时是上海市党部中的重要角色，他连中学也没有毕业，写的骂人文字充满了流氓气，正是一个典型的都市流氓。国民党在夺取政权过程中，它的中下层干部已大量的流氓地痞化，即此一例可概其余。国民党上层中虽不乏知识分子出身的人，如胡汉民、吴稚晖之流，但是在中下层“党棍子”层层包围之中，也不免自我异化了。后来在抗日战争期间国民党正式全面推行“党化教育”，尤其是知识分子和国民党决裂的关键所在。1947年萧公权应聘到南京中央政治学校任教。在就任后，教育长竟约同党方人员对他进行一场关于“国父遗教”的口试。这种事最能说明国民党对高级知识分子的轻侮达到了多么荒谬的程度。

但是国民党毕竟是一个不彻底的边缘人集团，它没有摧毁中国原有的一切民间社会组织的企图，而且也无此能力。知识分子即使拒绝“党化”，还是能在困难中觅取生存的空间。而且国民党虽然向往极权式的党组织，但它的基本理论规定它最后必须由“训政”回归“宪政”。它因此不可能完全无视于社会的压力，包括来自知识分子的压力。

三、知识分子与文化边缘化

中国近代的知识分子在文化领域中也一直是从中心走向边缘。

这是一个值得特别注意的历史现象。社会、政治的边缘化，知识分子基本上是处于被动的地位，但是文化边缘化的局面则是知识分子主动造成的。

1. 国粹学派的自我边缘化实质

19世纪末叶和20世纪初年，中国知识分子精神上已为西方文化所震慑，开始对于自己的文化传统失去信心。梁启超、章炳麟、刘师培等一辈知识领袖流亡到日本以后，恰好碰上日本学术界西化的思潮高涨之际。当时日本有一派“文明史论”，以西方代表“文明”发展的正流，日本史凡与西方相异之处都是歧出“文明”正流的所在，也就是日本落后于西方的原因。同时不少日本学人又差不多无条件地接受了斯宾塞（Herbert Spencer）社会进化阶段说，相信人类社会的进程依循着一种普遍的法则。因此不同国家的历史基本上只有先进与落后的分别。日本史学家也曾根据这一观点写出了新式的中国史（他们有时称之为“东洋史”）。这种观点当时对中国史学家产生了很大的影响。最明显是所谓“国粹学派”（以《国粹学报》为主体）的史学家如刘师培等人，以中国文化史上与西方现代文化价值相符合的成分为中国的“国粹”。刘师培写《中国民约精义》便是一例。梁启超也同样以西方史为模式来改写中国史。西方文艺复兴以来的历史三阶段论——上古、中古、近代——也代替了以王朝为断代标准的中国史学传统。所以“国粹史学”表面上好像是要发掘并保存中国固有文化的精华，实质上则是挖掉了中国文化的内核，而代之以西方的价值。例如国粹派的一位重要作者邓实，即接受“耕稼为君王专制的时代，工贾才是民主的时代”这一分别，并断论中国与西方的不同即因前者仍为“耕稼”时代，后者已进入“工贾”时代。他并且充满着信心地说：“此黄人进化之阶段，其与西儒之说抑何其吻合而无间也。”后来冯友兰说中国和西方相比，在缺乏了一个“近代”的阶段，其实这种理论早在三四十年前即已为国粹学派捷足先登了。西方理论代表普遍真理的观念也是在这个时期（1905—1911）深深地植根于中国知识分子的心中的。所以连邓实也形容当时知识界的风气是：“尊西人若帝天，视

西籍如神圣。”

2. 双重文化边缘化的开始

五四则是文化边缘化的进一步的发展。清末民初的知识分子虽已开始把中国文化的内核改换成西方的价值，但毕竟还要在古代经典中费一番心思，而且这种改换究竟不可能彻底，许多先秦的观念因此也得到一番现代的诠释，使古典孕育出新义。这和西方文艺复兴时代人文主义者重新发现希腊罗马的古典颇有异曲同工的作用。更重要的是当时知识分子在“国粹”两字的掩盖之下，继续认同于中国的古典文化；他们至少仍自以为是占据了中国文化的中心位置。章炳麟、刘师培等人都有这样的自负，所以他们虽然一方面受到日本西化思潮的影响，而在不知不觉中改变了对中国学术的传统态度，但另一方面他们却不大看得起日本的汉学家，认为这些异国的研究者终究太“隔”了，抓不住中国经典的精义。五四时代的人已大不相同，他们基本上反对以中国的经典来附会西方现代的思想。而且他们老实不客气地要中国的经典传统退出原有的中心地位，由西方的新观念取而代之。不用说，五四的知识分子已不肯再向中国文化认同了。所以这是双重的文化边缘化——即一方面中国文化本身从中心退居边缘；另一方面知识分子也自动撤出中国文化的中心地带。

这一发展自然也是有阶段的，并非一蹴而至。大致说来，五四初期，中国文化还没有遭到全面否定；但到了后期，中国文化已成为“落后”的代名词了。初期可以胡适为例。胡适自始至终对于中国传统都保持着相当的尊重。他受到《国粹学报》的影响，认为中国传统中也有“理性”、“自由”、“对人的尊重”等等合理的成分。1917 年他在英文《先秦名学史》的“序言”中便强调中国接受现代新文化的同时也应使原有的古老文化重获新生，而不应该是完全代替它。“整理国故”之所以必要，在他看来，正是由于“国故”中也存在着现代价值的内核。这是他一直坚持用“文艺复兴”来称呼五四新文化运动的主要原因。1960 年他发表《中国的传统及其未来》的英文讲词，也还是这一基本观点的继续。（至于他的《整

理国故和打鬼》一文则反而是敷衍激烈派的一种"权言"。)

3. 五四后期的极致发展

五四后期的态度则可以鲁迅和闻一多的某些言论为代表。鲁迅劝人不要再读中国书，如果一定想读书则只能读外国书。闻一多在40年代更为激昂，他宣称自己已读遍了中国古书，没有发现任何有价值的东西。他又说：他在中文系任教，目的是要和革命者"里应外合"，彻底打倒中国旧文化。这才是中国文化边缘化的极致。后期的人往往把五四看作是"启蒙"。"启蒙"当然是指欧洲18世纪的启蒙运动。从"文艺复兴"到"启蒙"，其间的差异之大是不能想象的，所以我们决不能轻轻放过，以为这不过是借用西方史上的不同名词而已。"复兴"还表示中国古典中仍有值得重新发掘的东西；"启蒙"则是把中国史看成一片黑暗和愚昧。

18世纪欧洲的"启蒙"是一种"内明"，它上承文艺复兴对于古典的推陈出新和宗教改革对于基督教的改造，再加上16、17世纪的科学革命。中国五四后期所歌颂的"启蒙"则是向西方去"借光"。这好像柏拉图在《理想国》中关于"洞穴"的设譬：洞中的人一直在黑暗中，只见到事物的影子，从来看不清本相。现在其中有一位哲学家走出了洞外，在光天化日之下看清了一切事物的本来面貌。他仍然回到洞中，但却永远没有办法把他所见的真实告诉洞中的人，使他们可以理解。哲学家为了改变洞中人的黑暗状态，这时只有叫这些愚昧的人完全信仰他，跟着他指示的道路走。葛兰西(Antonio Gramsci)便曾借用这个"洞穴"的譬喻来讲俄国布尔什维克所领导的革命。五四后期中国激进的知识分子也正是走的同一条道路。他们挖空了中国文化的内涵，然后用他们自己也不甚了了的一种西方意识形态填补了这个空隙。其结果则是完成了上面所说的两重的文化边缘化。但是中国现代知识分子又与俄国的知识分子不可同日而语，后者自18、19世纪以来即已逐渐深入西欧的文化传统，法国文化的爱好(Francophile)早已蔚为风尚。中国知识分子接触西方文化的时间极为短促，而且是以急迫的功利心理去"向西方寻找真理"的，所以根本没有进入西方文化的中心。这一百年

来，中国知识分子一方面自动撤退到中国文化的边缘，另一方面又始终徘徊在西方文化的边缘，好像大海上迷失了的一叶孤舟，两边都靠不上岸。

4. 文化边缘化的第三重涵义

最近这四十多年，文化这一领域也不断从中心退处边缘。在中国传统中，学术和思想，一直被看作是为社会指示方向的，因此在整个社会体系中占据了枢纽的位置。在社会经济决定论的新观念支配之下，不少知识分子已开始视文化为寄生物。及至“政治是决定一切的”思潮席卷中国，整个文化领域更完全失去了自主性，变成生活中最无关轻重的外围装饰品。这可以说是文化边缘化的第三重涵义。文化的边缘化发展到这样的程度，中国知识分子在社会上究竟处于什么位置已是一个毋需讨论的问题了。

（1991 年 2 月于夏威夷“文化反思讨论会”会议讲词，1991 年 6 月 26 日改定于香港，《二十一世纪》，1991 年 8 月）



商业社会中士人精神的再造（1999）

从“耕读世家”到“弃儒就贾”

这一系列的演讲名为“知识分子的社会参与”，其实知识分子就是传统所称的“士人”。然而，我今天所要演讲的，仍然偏重于知识分子的范围，因为从古代的士人到现代的知识分子有着一个很重要的变化。

在传统农业社会中，“士”是一种流品，为某一类人。而所谓“士农工商”的四民概念亦普遍存在。过去中国有一种观念叫做“耕读世家”；也就是农人与士人常常出生于同一家，如曾国藩即是在普通农家出生。“士”是到了明代以后起了变化；有些一辈子念了许多书的士人，不一定能够考上秀才或中了举人，但他们依然具备知识水准，因此转而成为官府的幕僚，或是教书的先生，或是从商。因此，我认为在16世纪，明朝末年，一直到外国势力侵入中国以前，社会结构已经悄然改变。在社会之中，“士”和“商”变得难以分别。正如同19世纪的人观察到：过去我们以为“士”为四民之首，“商”为四民之末，而今不然。现在有钱的人才能送孩子去读书，而钱财又常常是商业家庭才能提供的。所以常常士人出生于商人家庭。这种现象，在历史上称为“弃儒就贾”。因此，当时代改变，商人慢慢受到尊敬，社会地位上升。

此外，从唐伯虎、郑板桥卖画或如乾嘉大师和商人联姻等故事中都不难发现，“士商合流”是16至18世纪中国社会史上的新趋势。西方不少大企业家，专门收藏有名的古董与画作，并且在死后不收分文地捐赠给博物馆，因此成为艺术。明清大富商也用他们的财富支持文化和艺术的发展，如编印丛书、收买名家书画等。扬州

画派、新安画派也是靠盐商支持起来的，园林艺术更与扬州盐商有关。传统的偏见说他们"附庸风雅"，其实是他们扶持了"风雅"。

1895年的转折点

方才提到"士人"转变而成"知识分子"，最重要的时期在清末，以科举废止为分水岭。中国社会向来重视士大夫教育，而对于男儿当兵有着严重的轻视。但从某一方面来看，中国人选择贤才的重点在于"知识"，这在世界上是独一无二的。理论上，大家总觉得读书人明白道理，不偏不倚，非为某一特殊利益而存在。商人则仿佛为了争财夺利而存在。因此一直到宋初，商人及其子弟都不能当官。当官好像只应该是读书人的事。这在古代中国也有其道理，但越到后来，便越不能维持这个办法，商人也有了入仕的途径。科举的名额不会随时间而增多，人口却会慢慢地增加，因此，士人渐渐有了外流的现象，走入商人社群。最后，士大夫的精神也跟着慢慢流传到商人的阶层去，商人在社会上的地位愈往后愈重要。

一般人认为，商绅合流的观念是受了西方入侵的影响；事实上，在18世纪就已经有"绅商"名称出现在官方的碑文上。在16世纪日本倭寇大举侵犯大陆时，江阴便有大商人修墙护城。这除了是一种社会参与之外，也可以间接得知他们已然是新兴的社会集团。

当然，我们无法确知何时士人忽然转变成为知识分子，但1905年废除科举制度绝对是一个关键。在传统时代，透过科举，可以保证读书人有一条到达权力中心的路，但之后不再有了。所以我觉得"科举制度"与"士人"是不可分的。如今新的知识分子和旧时代的士人有很大的不同，从以下的例子可以看得出来：在割让台湾那年，康有为"公车上书"，参与的都是当时在北京参加会试的举人，那是彼时一种士大夫的群众运动。他们感觉到不能把中国的土地割让给日本，因此大声疾呼。我们可以说，清代士人的政治

觉醒是以 1895 年为重要的转折点。在那以前，不曾有过一个群体性的意识。所以，许多革命或改革都是从那时候开始的。但是“公车上书”仍是士大夫的运动，和南宋太学生爱国运动一脉相传，不过波澜更壮阔而已。

到了 1919 年的五四运动，中国社会才有第一次现代知识分子的社会运动。他们四处寻求工商界的合作，因此有罢市罢工的状况发生。此外，学生们更是积极地走上街头。一般的群众很容易便可以看出来 1895 年和 1919 年两次运动的差异。这其间，不过是相差三十多年，传统士大夫已经蜕变成为知识分子。因为，传统士大夫会向政府请愿，知识分子则转而向社会诉求。

你是知识分子吗？

台湾地区在这几十年来和大陆有一个很大的分野，即知识分子总是扮演着自己应当有的角色，并且本着良知说话。不过慢慢地，大陆会渐渐接近台湾的脚步。我想，从长远的角度来看我们的历史与国家大势，应该还是很乐观的。五四以来追求民主、自由、人权的理想逐渐在实现，先是在台湾地区，现在已传布在内地。这是内地知识分子和老百姓的共同觉醒。

在我的讲题中提到了“商业社会”，西方称之为“资本主义社会”，今天流行的名称是“市场经济”，一切以“竞争”为主轴，但或许这两种说法都不够周全。竞争从原来的“市场”传到各个社会层面，政治上竞争产生了民主系统，知识思想上竞争带来了学术自由。西方人今天已常用“观念的市场”（market of ideas）这个名词了。其结果是“多元社会”的出现。

在多元化社会之中，谁都可以是知识分子，谁也都不是知识分子。不是有知识的人就是知识分子。比如有些终身关在研究室中做研究的学者，他在知识和专业领域中到达一个很高的水平，但他并没有社会的参与。当然，他有权选择这样做，这是每个人价值观不

同的问题。但专门学者、科学家如果不参与社会事务，我们便不好说他们是“公共知识分子”（public intellectual）。今天的“知识分子”必须是关心并参与“公共事务”的人。

然而，在每个人的分工以外，其实还有一个共同的领域，攸关每一个人的利益，我们称它为“公领域”。比如最近你可能会特别关心“柯江会谈”的问题，想知道这样一个国际情势所带来的影响。因此，我们也可以称这样的一种参与为“公民意识”，那是存在每一个人的私生活之外的。就像绿党重视环境保护；就像长江三峡工程只是毛泽东偶然诗句中的浪漫想象，但施工之后，却可能带来无法预知的后果。因为科技在便利之余，确实也有其可怕的副作用。我想，人本身就是自然，又怎么能妄想要征服自然呢？这就好比西方神学上的难题：如果人是上帝创造的，那么人怎么能有反抗上帝的自由意志？

因此我们可以知道：当社会渐趋多元之后，每个人都为了自己所心仪的价值护卫。“发展科技以增加人的福利”是价值，“保护大自然”使后代有一个良好的生存环境也是一种价值，却可能难以两全其美。这就像中国传统里面所说的“忠孝不能两全”，并非是其中一方不好，而是价值本身就是冲突的。又比如法国大革命的口号：自由、平等、博爱。可是“自由”和“平等”之间便存在着潜伏的冲突。这也是自由主义和社会主义由来已久的争执。我并非意指社会主义不好，它对于平等的概念有其重要性与贡献。而自由市场固然好，却又常常容易形成贫富不均的下场。

由此可知，没有一个知识分子能代表所有的价值。

过分的执著就会造成悲剧的诞生。

多元社会中的动态平衡

自由主义有一个新名词叫做“分配的公平”。这也就是在西方福利制度中，希望连最贫穷的人也可以得到最起码的生活保障。而

中国内地的困难之处就在于没有完善的社会福利制度。最早他们是从出生到死都由政府包办。但今天内地走市场经济的道路，已无力再包办下去，可是失业下岗的人怎么办？转型的困难是不可想象的，俄国便是眼前的例子。可见最初采用政府垄断一切社会资源是一致命的错误。今天一开始改变，便遇到了分配不公平的大危机。

其实，在越民主的社会，政治的比重就越轻。就好比中国古代有一个理想：帝力予我何有哉？农民们自食其力，日出而作，日入而息，不靠外力。换句话说，国家和政府只是为了要维持一个良好的共同领域而存在，因此必须随时受人民的监视和督察，这只有民主才行。如果政府无法维护人民的利益，又不许人民表达反对的意见，必须动用武力，就本末倒置。正如黄宗羲在《明夷待访录》中所提到的一样，人民才是真正的主人，却什么事都不能做。传统中国君主的权力过分扩大，最后便成了一个专制社会。在民主社会中，你可以生活在政治之外，依旧受到法律的保障。可是专制社会不然，你不管政治，政治却会管你。专制或极权政治必然是一元的，思想必求定于一尊，社会和文化都不能活泼畅发，弄成死沉沉的局面。

在民主社会中，知识分子在不同的领域，所扮演的角色就会不一样。以今天台湾地区来说，价值多元，社会不断变动，这是自然的现象。比如在这一系列的演讲之中，可能每个人的政治思想都不一样，但每一讲者都能有完全陈述其观点的自由，这便是多元的明证。如果我们要保持表面的“和谐”、“安定”，不许讲者有不同的意见，那便成为一元化的极权社会了。我们的领域各不相同，价值考虑不一致，只能提出不同的看法，让听众自由选择。这是“思想的自由市场”，决不可能只有一种声音。知识分子在今天必然是多元化的。

人不是上帝，不可能有全面的透视力。因此我们只希望不同领域、不同观点的知识分子，各就专业知识和公共关怀，提出不同意见，维护不同甚至彼此冲突的价值。在不断的争辩中，逐渐取得价值的动态平衡。我们决不可再以“和谐”、“稳定”为借口，希望思

想上能定于一尊。

中国传统社会到了宋明以后，已出现思想的多元分化，可是我们的思想整体取向依然是一元模式。“和谐”、“稳定”是我们的最高价值，因此掩盖和压制了新观念的成长。这一倾向在过去五十年内地又因政治的强大力量而加强了。知识分子因此不能发挥他们应有的作用。台湾则已从这个一元模型中破壁而出，但有时也不免积习未除尽。所以我愿再强调知识分子多元化的重要性。

我又强调：在今天多元化社会中，知识分子已不属于任何一个特殊阶层。我们必须扩大“公共知识分子”的概念，使它可以包括一切有公民意识、参与公共事务的意愿的个人。这可以打破知识分子高高在上的错误观念。中国现代知识分子从“士”阶层转变而来，而“士”一向被视为“四民之首”，所以中国知识分子特别不容易摆脱“精英论”（elitism）的阴影。在自由的台湾地区，已无人不受教育，因此人人都有机会扮演“公共知识分子”的角色。内地则另当别论，那里据说还有三亿以上的文盲。如果人人都可以是知识分子，那么我们更必须准备随时听到许多嘈杂的声音。

只有自己能再造自己

我想，今天讲题中的“士人精神”，其实应该就是知识分子的社会参与感与公民意识。只要自己有自觉，关心社会国家、重新体会即可。“再造”即存在于这一自觉之中，因为没有人能再造你，只有自己能够再造自己。传统型“士人”变成现代公共知识分子便是自我转化的结果。题目中“商业社会”也必须扩大其涵义，指不同领域的“市场”，但以“自由竞争”而论，其原始起点则是经济市场。不过大家不能误会，以为我主张一切“商业化”。“商”字有商量、协商之义，比较合乎民主、平等、自由的现代精神。

“士”的传统在中国是特殊的。它结合了道德和政治的双重身份。但是在西方，教会所代表的是社会良心，又加上有完善的组

织，因而能与王权抗衡。比如清教徒就有着极大的力量，代表上帝发言。事实上，他们所说的话大多是与中国儒家士大夫相似的，是为民请命的、对社会现况不满的声音。虽然它表面上听起来是宗教语言，内里却包含着许多政治意味，涉及社会抗议和社会批评。但中国儒家不是有组织的宗教，它依附在政治社会体制上，没有自已的独立组织。到了现代，它更只能存在于每一个知识分子的身上，很容易为政治暴力各个击破，这是一大难题。

所以，在西方有透过组织所散发出来的团队力量，在中国却只能依靠许多不同的个人道德修养。这有好有坏，好处是比较自由，坏处则在于缺乏力量，而且个人随时可能改变心意，从反抗暴政变为拥抱暴政，只在一念之间。此外，也较容易因为没有组织的运作，因而没有人可以检查你到底合不合格？不同于西方教徒必须严格遵守教会规条，在中国，极可能是为利为益的人却假装成天理，这也是我们长久以来传统上的负担。如明朝东林党为了正义，宁死不屈的抗议精神，则显得少而珍贵。梁启超在《新民说》中早已指出中国道德观念百分之九十以上是关于“私德”的，关于“公德”的极少极少。“各人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜”，成为中国人的处世格言。孙中山说中国人是“一片散沙”也是此意。这仍是中国知识分子如何自我“再造”中的一大课题。

结论与期许

在我的感觉之中，传统的“士”已经没有了。所谓的“知识分子”已经慢慢边缘化了。所谓“臭老九靠边站”，其实能“靠边站”大概还算是幸运的。在过去几十年中，知识分子被迫害致死的人数根本难以估计。今年是“反右”的第四十年。在美国或者台湾地区，被人指为“左派”或“右派”并没有很大的影响，但是在几十年前的内地却有可怕的社会后果。“左派”可以长期享受一切“革命特权”，一旦被定为“右派”，则成黑五类之一，便是斗争侮辱的

对象，家破人亡是必然的结局。

资讯发展到今天这样的程度，好像我们闭门在家真可以知道天下事了。从这一方面看，作一个知识分子在今天似乎已经很容易了。但资讯愈是爆炸，愈是需要判断的能力，否则即将淹没在资讯的海洋之中。有些人以为拥有电脑就算万事俱备了，却忽略了：电脑可以给你资讯，但不能给你判断事情的能力。

我们作为现代人，要有公民意识、社会参与，每一个人也都必须试着扮演知识分子的角色，即使只是在生活中某一短暂的片段时刻。但是，正如西方一位女哲学家阿伦德（Hannah Arendt）所说，我们这个时代，由于太重视行动，却成了一个不思不想的时代。“不思不想”正是缺乏判断力的最大根源。没有判断力，一切“公民意识”、“社会参与”都变作了随波逐流，依人脚跟而转；只有形式，而无内容。所以，我最后一句话是：知识分子的“再造”必自培养深刻的判断力始。

（《联合报》副刊，1999 年 9 月 12–9 月 13 日）

漂流：古今中外知识人的命运

——刘再复《西寻故乡》序（1996）

刘再复先生最近六七年来一直都过着他所谓的“漂流”的生活，在这一段“漂流”的岁月中，他除了文学专业的论著外还写下了大量的散文。我不但喜欢他的文字，而且更深赏文中所呈露的至情。读了他的《西寻故乡》散文集，我竟情不自禁地神驰于历史的世界。

“漂流”曾经是古今中外无数知识人的命运，但正因为“漂流”，人的精神生活才越来越丰富，精神世界也不断得到开拓。仅以中国而论，如果剔除了历代的漂流作品，一部文学史便不免要黯然失色了。中国第一位大史家司马迁便最早发现了漂流和文学创作之间的密切关系。他不但在“自序”中指出“屈原放逐，著《离骚》”这一重要事实，而且还特别将屈原和汉初的贾谊合成一传。这就表示他已在有意无意之间为中国的漂流文学建立了一个独立的范畴，所以传中既叙其异代而同归的流放生活，又录其在流放中写成的辞赋。

在近代以前的中国文学史上，作家的漂流主要有两大类型：乱离与流放。前者由于战争，后者则出于朝廷的贬斥。在第一流的文学家中，庾信、杜甫、陈与义代表第一类，屈原、韩愈、苏轼则代表第二类。和流放相同，乱离也是文学创作的一大泉源。庾信经侯景之乱，江陵之陷，流落北方，他的晚年辞赋才大放异彩。故杜甫说：“庾信平生最萧瑟，暮年诗赋动江关。”杜甫如果不是经历了天宝之乱，他的诗的成就，肯定不会那样高。陈与义也要在靖康之乱以后才能体会到“茫茫杜老诗”的深意。后人说

他“避地湖峤，行路万里，诗益奇壮”（刘克庄语），是完全合乎事实的。

再复出生较迟，没有赶上乱离的时代。陈寅恪先生在 1948 年底离开北平所咏“临老三回值乱离，蔡威泪尽血犹垂”的情况，他是难以真正领略的。在他初入小学的阶段，乱离已远离中国而去了。单从这一方面说，再复似乎是很幸运的。我大约比再复年长十岁，而我的童年的清晰记忆便始于乱离。但是换一个角度看，再复又可以说是“生不逢辰”。因为他从入学到入世的四十年间（1949—1989）恰好遇到了中国史上一个空前绝后——至少我希望也是“绝后”——的变异时代。这个时代我们现在还无以名之，姑且借“漂流”两字起兴，让我称这个时代为知识人“大流放”的时代。“劳改”、“下放”、“上山下乡”——这是我顺手拈来的几个名词，我不知道的名目也许还多着呢。这些先后出现的不同名目尽管在内容上有种种分别，其实都可以属在一个共同的范畴之下——流放。我不知道今天中国大陆上四五十岁以上的知识人有多少人曾经完全幸免于流放，也就是说没有过任何“劳改”、“下放”或“上山下乡”的经验。如果说 1949 年以来中国知识人流放的数量超过了以往几千年的总和，我想这恐怕不算是一个过分夸张的估计。满清初入关时也曾大批流放知识人以为巩固政权的手段，如顺治十四年（1657）的所谓“丁酉科场案”是其中规模最大的一次，流放关外尚阳堡、宁古塔的文士大约不下数百人。但若和 1957 年“反右”运动相比，简直微不足道。更重要的是清初遭流放的文士在汉满知识人之间同样博得广泛而深厚的同情。这在当时诗文集中随处可以取证。最著名的如丁酉案中流放宁古塔的吴汉槎，不但引出吴梅村、顾梁汾、王渔洋等人缠绵悱恻的诗词，而且纳兰性德也为之奔走关说，终使他得以在五年后便生入山海关。不但如此，吴汉槎在流戍期间仍能与友人（如徐乾学等）诗文信札往还，他的弈技更在此期间突飞猛进，可见流放生活也并非十分的惨酷。我偶然读到荒芜的《伐木日记》残篇，记载 1958—1959 年间他和许多“右派”流放黑龙江原始森林的种种遭遇。两相比较，简直是天堂与地狱的

悬绝了。

无独有偶，俄国政治犯流放到西伯利亚的，沙皇时代和斯大林时代的对比也恰恰如出一辙。列宁妻子的回忆录中记载她在19世纪90年代到西伯利亚去探望丈夫时，发现列宁过着颇为舒适的生活，沙皇政府付给他的钱，足够他租一所房子，雇一个佣工，而且还可以打猎。他也可以和世界各地通信，甚至在俄国出版他的著作。所以他的妻子见到他的第一句话是："天哪！你怎么长胖啦！"另一被沙皇政府放逐到西伯利亚的政治犯——索罗金（1889—1968）后来在哈佛大学任教（社会学）时也说，沙皇时代政治犯的流放与囚禁等于是"招待度假性质"。俄国的例子更使我们认识到为什么中国的"流放"也有"古代"与"现代"的不同。

唐、宋时代著名士大夫的谪戍往往起于他们极言直谏，评弹朝政，用现代的话说，他们都是所谓"在体制内持不同政见者"。韩愈因为上《论佛骨表》，遂至"一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千"；苏轼也由于反对新政而屡遭贬斥，最后便流放到海南岛。但是我们不能忘记，当时无论在朝还是在野的士大夫，不但不以这种贬逐为耻，而且恰恰相反，视之为莫大的荣耀，所以朝廷每贬逐一次，持不同政见者的声望却为之提高一节。范仲淹的生平为我们提供了一个最有趣的例证。文莹《续湘山野录》载：

> 范文正公以言事凡三黜。初为校理，忤章献太后旨，贬倅河中。僚友饯于都门曰："此行极光。"后为司谏，因郭后废，率谏官、御史伏阁争之不胜，贬睦州。僚友又饯于亭曰："此行愈光。"后为天章阁，知开封府，撰《百官图》进呈，丞相怒，奏曰："宰相者，所以器百官，今仲淹尽自抡擢，安用彼相？臣等乞罢。"仁宗怒，落职贬饶州。时亲宾故人又饯于郊曰："此行尤光。"范笑谓送者曰："仲淹前后三光矣，此后诸君更送，只乞一上牢可也。"客大笑而散。

这是中国古代政治史上一个极美的故事，可见专制皇权的威力

并不能压倒士大夫的公论。文莹是王安石时代的“余杭沙门”，和当世士大夫交往密切，他的记载是很可信的。叶梦得在南宋初年撰《石林燕语》也记述了范仲淹最后一次的贬逐，恰可与文莹之说互相证发。他说：

> 范文正公始以献百官图讥切吕申公，坐贬饶州。梅圣俞时官旁郡，作《灵乌赋》以寄，所谓“事将兆而献忠，人返谓尔多凶”，盖为范公设也。故公亦作赋报之，有言“知我者谓吉之先，不知我者谓凶之类。”（卷九）。

可见范仲淹第三次贬逐时，不但在京师的“亲宾故人”都为他饯别以壮其行，而且在外郡的诗人梅尧臣也特别写《灵乌赋》为他作道义上的声援。放逐是中国知识人的光荣，这一观念在范仲淹“前后三光”的经历中获得了最有力的支持。

范仲淹为宋以后的知识人树立了一个典范，他的“士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”两句话在北宋已成名言，至今仍流传人口。其实他答梅尧臣而写的《灵乌赋》中也有两句更富于现代含义的名言。南宋末王应麟告诉我们：

> 范文正“灵乌赋”：宁鸣而死，不默而生，其言可以立懦。（《困学纪闻》卷十七“评文”）

胡适之先生曾把这两句话比作美国开国前争自由的名言：“不自由，毋宁死。”这个比拟虽嫌牵强，但也不是毫无理由的。无论如何，中国传统的知识人正因为具有“宁鸣而死，不默而生”的精神，所以才往往落得流放的下场。在1957年“鸣放”的“阳谋”期间，这个精神又曾极短暂地复活过。我相信后来被打成“右派”的知识人其实都是“体制内持不同政见者”，他们也许从来不知道有“宁鸣而死，不默而生”的这八个字，然而这句名言所代表的精神则毫无疑问地依附在他们的身上。但是他们在打成“右派”而遭

到“劳改”或“下放”的惩罚时，却远远没有范仲淹那样幸运了。在贬逐的时候，已没有人——包括家人骨肉在内——会为他们“饯行”，更没有人会说“此行极光”之类的话。在当时的情况下，人人都觉得“右派”的“帽子”是最可耻的，被贬逐的本人更觉得自己“罪孽深重”。用当时流行的暴力语言来说，知识人带上任何一顶“钦定”的帽子，便变成了“不齿于人类的狗屎堆”。这又是中国知识人史上“传统”与“现代”之间的一大分野。

就“宁鸣而死，不默而生”的精神而言，再复的“漂流”自然与中国知识人的传统有着千丝万缕的牵系。他发现自己是“中国的重人，整天忧国忧民”，这一情结便是从范仲淹那辗转传衍下来的。但是再复所受到的“放逐”的惩罚则是“现代”的。“文革”时期的“下放”固不必说，多年后再复自我流放的前夕，尽管知识人的群体自觉已有复苏的迹象，恐怕还没有一个“僚友”敢公然为他“饯别”，并对他说：“此行尤光！”而且最近六七年来，这一点刚刚开始复苏的自觉有如逆水行舟，不进反退，在民族主义的新召唤下，许多知识人似乎又心甘情愿地重回到“体制内”去。这颇使我联想到《旧约·出埃及记》中的故事。

跟随摩西出走的一部分以色列人，在荒漠途中挨饿久了，反而怀念起在埃及作奴隶的“好日子”来。奴隶主“法老”虽然逼他们作苦活，但食物的供应是不缺的，有鱼、有瓜果、还有菜蔬。荒漠中的甘泉并不真能疗饥，未来乐土中的奶和蜜也不过是“望梅止渴”。为什么那么多的中国知识人会在一夜之间变成了狂热的民族主义者呢？这个问题自然不能有简单的答案。不过我疑心其中大概也有些人很像受不了荒漠旅途之苦的以色列人，怀念着埃及。但半途折回总不能不找一个光明正大的理由。现在有了民族主义作护身符，他们便可以大摇大摆地走回头路了。埃及的鲜鱼、瓜果、还有菜蔬毕竟是很诱人的。

再复是决心不走回头路的。他说，名声、地位、鲜花、掌声——这一切他都已视为草芥，埋葬在海的那一岸了。这话我是深信不疑的。他把这一集散文定名为“西寻故乡”便是明证。他

说得很清楚，他已改变了“故乡”的意义；对今天的再复来说，“故乡”已不再是地图上的一个固定点，而是“生命的永恒之海，那一个可容纳自由情思的伟大家园”。这使我想起了庄子的《逍遥游》。我想用《逍遥游》来解释再复的“漂流”，是再适当不过的。庄子一生追寻的“故乡”也是精神的，不是地理的。《逍遥游》中“至人”的“故乡”是“无何有之乡”，然而又是最真实的“故乡”，只有在这个真实的“故乡”里，“至人”才能达到“独与天地精神往来”的境界，才能具有“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮”的胸襟。

话虽如此，恐怕今天的民族主义者还是不会轻易放过再复的。民族主义者现在也引儒家为同道了。春秋大义首重“夷夏之防”；不必读内容，书名“西寻故乡”四个字便足够“明正典刑”的资格。近代“西寻故乡”的先行者，如郭嵩焘，如康有为，如胡适，都曾受过民族主义者的口诛笔伐。不过如果我可以为再复辩护，那么我要说：根据儒家的原始经典，即使是地理意义上的故乡，还是可以“去无道，就有道”的。孔子便说过“道不行，乘桴浮于海”，虽然他没有真的成行。

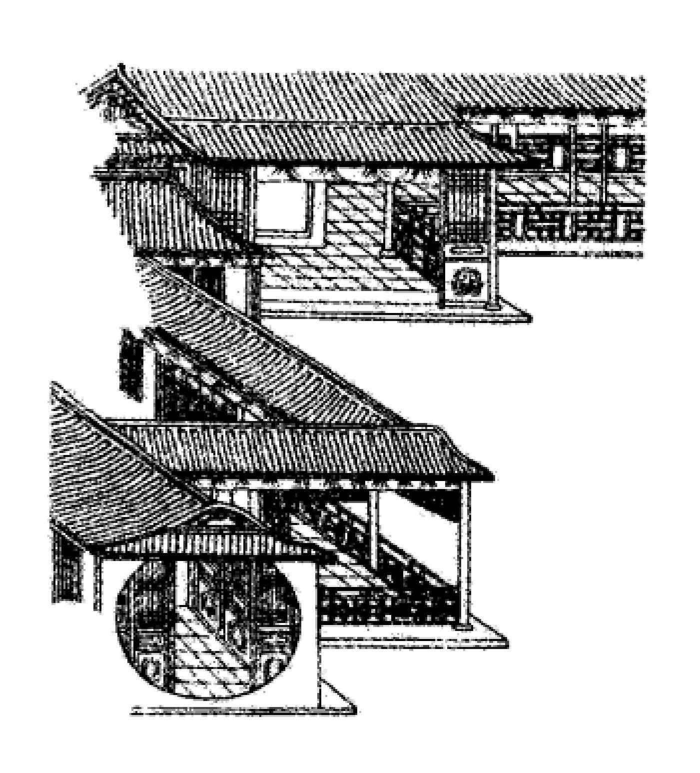
事实上，在他的散文集中，再复对地理意义上的故乡充满着深情的回忆。古人曾说：“情由忆生，不忆故无情。”再复是天生情种，所以他才有那么多的怀旧之作。他丝毫不怀恋埃及的鲜鱼、瓜果、菜蔬，但是对于故国的人物、山川、草木，他终是“未免有情，谁能遣此”。他自然也不能将苦痛的往事完全从记忆中抹去，所以笔下时时流露出对于硕鼠的憎恨。但是在我想来，眼前最紧要的还是继续作逍遥游，一心一意去追寻精神的故乡。从《旧约》的记载看，以色列人出走埃及以后还有漫长的征程，他们似乎逐渐忘记了“法老”的横暴，因为他们忙着要建立新的信仰和属于自己的家园。这样看来，再复似乎也不妨暂时把横行的硕鼠置诸脑后。硕鼠的世界虽然盘踞在再复记忆中的故乡，但这两者不但不是合成一体的，而且越来越互为异化。后者是永恒的存在，蕴藏着无限的生机，前者则已变成一沟死水。所以我要

引一段诗人闻一多的《死水》，以结束此文：

这是一沟绝望的死水，
这里断不是美的所在，
不如让给丑恶来开垦，
看他造出个什么世界。

（1996 年 9 月 1 日序于普林斯顿）







儒家君子的理想（1985）

依照传统的说法，儒学具有修己和治人的两个方面，而这两方面又是无法截然分开的。但无论是修己还是治人，儒学都以“君子的理想”为其枢纽的观念：修己即所以成为“君子”；治人则必须先成为“君子”。从这一角度说，儒学事实上便是“君子之学”。这一传统的“君子理想”在今天看来似乎带有浓厚的“精选分子”的意味（即所谓 elitism）。不可否认，在历史上儒家的“君子”和所谓“士大夫”之间往往不易划清界限，但是从长期的发展来看，“君子”所代表的道德理想和他的社会身份（此即儒家所说的“德”与“位”）并没有必然的关系。相反地，“德”的普遍性是可以超越“位”的特殊性的。因此“君子”的观念至孔子时代而发生一大突破，至王阳明时代又出现另一大突破。（阳明云：“与愚夫愚妇同的，是谓同德。”其后更有“满街皆是圣人”之说。）从普遍性的方面着眼，今天讨论“君子”的问题还是有意义的。

我们的讨论自不能仅以儒家经典中“君子”这一名词为限。其他如“士”、“仁者”、“贤者”、“大人”、“大丈夫”以及“圣人”等观念也都和“君子”可以互通。甚至儒家关于人生境界的一般议论也是和君子的理想分不开的。限于篇幅，本文大致以先秦为断。虽然严格言之，每一时代都各有其特殊的“君子理想”，但其大体规模在先秦时代已经定型，后世儒者也并未能超越先秦的范围。

一

我们可以从“君子”一词的含义开始讨论。这个名词的最早而

且最正式的定义出现在东汉的《白虎通义》。其文曰：

> 或称君子者何？道德之称。君之为言，群也；子者，丈夫之通称也。故《孝经》曰："君子之教以孝也，所以敬天下之为人父者也。"何以知其通称也？以天子至于民。故《诗》云："恺悌君子，民之父母。"《论语》曰："君子哉若人。"此谓弟子，弟子者，民也。

《白虎通义》本来是要解答何以"帝王"、"天子"也"或称君子"的问题。但当时白虎观诸儒在检讨了经典文献之后却不能不承认"君子"早已成为男子的一种"通称"。这一定义确是合乎当时的实际状况的。清儒陈立在他的《疏证》中曾列举了许多文献根据来支持这一论断。他说：

> 《易·系辞传》："是故君子所居而安者。"《集解》引虞注云："君子谓文王。"是天子称君子也。《荀子·大略篇》："君子听律习容而后士。"注："君子，在位者之通称。""在位"则兼及诸侯也。《仪礼·士相见礼》："凡侍坐于君子。"注："君子谓卿大夫及国中贤者也。"是卿大夫称君子也。《礼记·玉藻》："古之君子必佩玉。"注："君子，士已上。"是士亦称君子也。《诗·东门之池·序》："而思贤女，以配君子。"疏："妻谓夫为君子。"又《诗·小戎》云："言念君子。"是庶人亦称君子也。是其通称自天子以至于民也。

陈立更进一步指出《白虎通义》原文中所引的文献来源说：

> 《诗》见《泂酌》，《毛诗序》谓为召康公戒成王诗。是谓天子也。《论语》见《公冶长》篇，为孔子称子贱语，是谓弟子。弟子即民。此上举天子下举民，以见君子为通称也。

《白虎通义》以"君子"为"通称"虽然有坚强的根据，但此中仍有一历史发展的过程而为原文所未及，陈立的《疏证》也没有谈到。我们禁不住要问："君子"一词是不是一开始便是"道德之称"呢？又是不是从来即是"自天子至于民"的"通称"呢？

准以西方 nobility 和 gentleman 的例证，我们有充足的理由相信"君子"最初是专指社会上居高位的人，后来才逐渐转化为道德名称的；最初是少数王侯贵族的专号，后来才慢慢变成上下人等都可用的"通称"的。由于史料不完备，我们今天已无法追溯这一演变的过程。但先秦文献中依然清楚地留下了演变的痕迹。《左传·襄公二十九年》载吴公子札对叔孙穆子说：

> 吾闻"君子务在择人"。吾子为鲁宗卿，而任其大政，不慎举，何以堪之？祸必及子。

此文"君子务在择人"是一句自古相传的成语，其"君子"乃指"任大政"的"宗卿"，是十分明白的。又如《国语·晋语八》叔向答藉偃"君子有比乎"之问，说：

> 君子比而不别。比德以赞事，比也；引党以封己，利己而忘君，别也。

"君子"在此乃特指各国朝廷上居高位的人，也毫无可疑。而尤其值得注意的则是"君子"和"小人"相提并论时，前者指在位的贵族，后者指供役使的平民。这种例子多至不胜枚举，姑引两条于下。《诗经·谷风之什·大东》：

> 君子所履，小人所视。

孔颖达《正义》云：

此言君子、小人，在位与民庶相对。君子则引其道，小人则供其役。

《左传·襄公九年十月》载知武子曰：

君子劳心，小人劳力，先王之制也。

这一条又见于《国语·鲁语下》所记公父文伯之母的一番议论之中，不过“先王之制”作“先王之训”，仅一字之异而已。(《孟子·滕文公上》论“劳心”、“劳力”之分即本此“古制”或“古训”。)

以上两例可证“君子”在最初既非“道德之称”，更不是“天子至民”的“通称”，而是贵族在位者的专称。下层庶民纵有道德也不配称为“君子”，因为他们另有“小人”的专名。“君子”之逐渐从身份地位的概念取得道德品质的内涵自然是一个长期演变的过程。这个过程大概在孔子以前早已开始，但却完成在孔子的手里。《论语》一书关于“君子”的种种讨论显然偏重在“道德品质”一方面。不过自古相传的社会身份的含义也仍然保存在“君子”这个名称之中。例如《论语·颜渊》：

君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。

此处的“君子”和“小人”两个名词当然是指“位”而言，“德”字也与“道德”之“德”有别。孔子在这里也许只是不自觉地沿用了它们的习俗用法，不能与《论语》中其他处自觉地赋予“君子”、“小人”以新的道德意义者混为一谈。《论语》以下儒家经典中的“君子”虽然不免“德”、“位”兼用（其中有分指一义者，也有兼具两义者），但是就整个方向说，孔子以来的儒家是把“君子”尽量从古代专指“位”的旧义中解放了出来，而强调其“德”的新义。《白虎通义》时代的儒者以“道德之称”来界定“君子”

自然是合乎实际的。这是古代儒家，特别是孔子对中国文化的伟大贡献之一。

二

“君子”到了孔子的手上才正式成为一种道德的理想。所以孔子对于“君子”的境界规定得非常高，仅次于可望而不可及的“圣人”。《论语·述而》：

> 子曰：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”

我们都知道，孔子不敢自居“圣与仁”(《论语·述而》)。其实他也同样不敢自许已达到了圆满的“君子”境界。他说：

> 文莫吾犹人也。躬行君子，则吾未之有得。(《论语·述而》)

此节上句中“莫”字，何晏解为“无”，故以全句是“凡文皆不胜于人”(参看皇侃《论语集解义疏》)。这恐怕是错的。朱子《集注》以“无”为“疑辞”，而解此句为“尚可以及人”，则可信从，所以孔子的意思是说：君子的修养有两个部分，一是学习“诗书六艺文”(此“文”字当与《论语·学而》的“行有余力，则以学文”之“文”同义)；一是躬行实践。在前一方面，他大概可以和其他的人相比，但在后一方面，他也还没有完全成功。关于“君子”必须兼具此两方面，以下这一段话表示得最明白：

> 子曰：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”(《论语·雍也》)

此处的“文”字含义较广，大致相当于我们今天所说的“文化教养”，在当时即所谓“礼乐”（即《论语·宪问》中子路问“成人”，子曰：“文之以礼乐，亦可以为成人矣。”），但其中也包括了学习“诗书六艺之文”。“质”则指人的朴实本性。如果人但依其朴实的本性而行，虽然也很好，但不通过文化教养终不免会流于“粗野”。（道家的“返璞归真”，魏晋人的“率性而行”即是此一路。）相反，如果一个人的文化雕琢掩盖了他的朴实本性，那又会流于浮华。（其极端则归于虚伪的礼法。）前者的流弊是有内容而无适当的表现形式，后者的毛病则是徒具外表而无内涵。所以孔子才认为真正的“君子”必须在“文”、“质”之间配合得恰到好处。

孔子论“文质彬彬”是和他所持的中心理论——“仁”与“礼”互相通贯的。《论语·颜渊》：

> 颜渊问仁。孔子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

孔子曾称赞颜渊“其心三月不违仁”（《论语·雍也》）（按：“三月”之“三”是虚数，仅言其多。）所以他的答颜渊问“仁”，与答其他弟子者（如樊迟，见《雍也》、《颜渊》、《子路》诸篇）不同，不涉及“仁”的内涵，而强调实践“仁”的方式——“礼”。这是孔子对一个“质”已有余而“文”或不足的弟子的特别教导。“君子”的本质是“仁”，这一点孔子曾有明白的陈述：

> 君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。（《论语·里仁》）

孔子又说：

君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！（《论语·卫灵公》）

此处“义以为质，礼以行之”一语透露出“仁”与“礼”二者在君子的实践中决不能分开。《论语》中虽未明言“仁”与“义”是何种关系，但我们大致可以把“义”看作“仁”的发用。（即《孟子·尽心下》所谓“居仁由义”。）所以，比较全面地看，孔子理想中的“君子”是以内心的“仁”为根本而同时在外在的行为方面又完全合乎“礼”的人。“仁”固然必须通过“礼”而表现出来，然而“礼”若不以“仁”为依据则也失去其所以为“礼”之意。故曰：

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（《论语·八佾》）

又曰：

礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？（《论语·阳货》）

由于“君子”的本质是“仁”，故“君子之道”事实上即是“仁道”。孔子说：

君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。（《论语·宪问》）

这是后世所谓“智、仁、勇三达德”（《中庸》），亦即儒家“君子”理想的三要素。孔子说“我无能焉”，自然是谦词。子路认为这几句话正是“夫子自道”。这大概是可信的。但仁、知、勇虽分为三，其实都可以统一在“仁”这一最高概念之下。所以“君子”达到了最高境界便和“仁者”没有分别了。

宰我问曰："仁者，虽告之曰：'井有仁焉'，其从之也？"子曰："何为其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。"（《论语·雍也》）

宰我说的是"仁者"，而孔子答语则易为"君子"，可见在这一章中，"君子"与"仁者"完全是同义的。孔子又说：

君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。（《论语·宪问》）

此章的"君子"与"小人"显指德，不指位，似乎"君子"也不必然都能达到"仁者"的地步。但是我相信此语的本意当依下引王弼所解：

假君子以甚小人之辞，君子无不仁也。（皇侃《论语集解义疏》引）

"君子"既是"仁者"，则欲为"君子"必自修养自己内在的仁德始。所以"克己"、"自省"成为入德的基础功夫。孔子说：

见贤思齐焉，见不贤而内自省也。（《论语·里仁》）

他的弟子曾参也说：

吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？

说得再深一层便是上面已引过的"克己复礼为仁"、"为仁由己，而由人乎哉"那一段话了。孔子又把这种"自省"、"由己"的精神加以普遍化，而成为下面的公式：

君子求诸己，小人求诸人。(《论语·卫灵公》)

“君子”在培养个人的道德品质这一点上完全是对自己负责，而不在求得他人的称誉，甚至了解。故《论语》开章明义便说：

人不知而不愠，不亦君子乎？

此外如“不患人之不己知”这句话更是孔子所反复强调的（见《学而》、《宪问》、《卫灵公》)。从反面说，“君子”尤当随时自察过失而严格地自责：

子曰：“已矣乎！吾未见能见其过，而自讼者也。”(《论语·公冶长》)

“君子”在道德修养方面必须不断地“反求诸己”，层层向内转。但是由于“君子之道”即是“仁道”，其目的不在自我解脱，而在“推己及人”，拯救天下。所以“君子之道”同时又必须层层向外推，不能止于自了。后来《大学》中的“八条目”之所以必须往复言之，即在说明儒学有此“内转”和“外推”两重过程。这也是后世所说的“内圣外王”之道，简单地说，这是以自我为中心而展开的一往一复的循环圈。一部中国儒学史大体即是在此循环圈中活动，其中因为各家畸轻畸重之间的不同，对“内”“外”之间的关系的理解不同，所持的理论根据的不同以及各时代具体的社会背景的不同，儒学史上先后曾出现了种种不同的流派。但这一切的不同都没有跳出上述的循环圈，而这一循环圈远在孔子的时代便已开始了。上文已指出孔子“反求诸己”的内转一面。现在让我们再看他“外推”的一面。

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百

姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？”（《论语·宪问》）

孔子以“修己以敬”来界定“君子”的含义，显然是从内在本质着眼。这和“克己复礼”、“为仁由己”、“反求诸己”是一贯的。但是“好勇”过于孔子的子路却不以此为满足，因为他是一个行动型的人物，最关心的是“君子”如何才能有益于社会。孔子针对他的特殊关怀而推到“修己以安人”。此“人”字所指或许是“君子”左右的家人亲友乡党之类。故子路仍不满足。最后孔子才推到“百姓”，这在当时乃是指全“天下”的人而言。若用《大学》的语言来表示，便是由修身推到齐家、治国，以至于平天下了。孔子此处对“君子”的层层外推和下面有关“君子”的一章形成有趣的对照：

司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）

此章在问答的形式上与上引《论语·宪问》章一致，但内容却截然相反，孔子答案的方向是“内转”而不是“外推”，这与孔子的“因材施教”有关，因为司马牛是一个“多言而躁”的人。（参看《史记》，卷六十七，《仲尼弟子列传》）一个“躁”的人常不免于忧惧。（《论语·颜渊》）故孔子对症下药，要他“内省不疚”，此即告之以为“仁”之方。（“仁者不忧”、“勇者不惧”。）孔子虽然在随机指点时或内转或外推，但他的理想中的“君子”则确然有一条明白的“外推”线索。他说：

夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。（《论语·雍也》）

这是孔子关于“君子”理想的一种最简单扼要的规划，内外两面都照顾到了。事实上，这便是他的“一贯之道”：

子曰："参乎！吾道一以贯之。"曾子曰："唯。"子出，门人问曰："何谓也？"曾子曰："夫子之道，忠恕而已矣。"（《论语·里仁》）

朱子《集注》曰：

尽己之谓忠，推己之谓恕。

比说甚为精当。清儒刘宝楠更加以引申曰：

是故仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。己立己达，忠也；立人达人，恕也。二者相因，无偏用之势。（《论语正义》，卷五）

刘氏以忠恕解"己立立人"、"己达达人"是很顺理成章的。这是积极意义的"君子"。但是孔子又是最善于行"恕"道的，他并不强人所难，要求每一个"君子"都达到积极的标准。因此他又提出了一种消极意义的"君子"理想：

子贡问曰："有一言而可以终身行之者乎？"子曰："其恕乎！己所不欲，勿施于人。"（《论语·卫灵公》）

"己欲立而立人，己欲达而达人"是"己所欲，施于人"，用意虽好，但未必人人都能做得到。"己所不欲，勿施于人"则是"君子"的最低标准，这应是人人都能做得到的。故孔子以为这是"一言而可以终身行之者"。如果连这一点也做不到，那当然便不能算是"君子"了。

"君子"是"道德之称"，儒学也一向被视为"君子"的"成德"之学。这一看法自然是有坚强的根据的。但问题则在于"成德"的意义究竟何指。若专指个人的"见道"、"闻道"、"悟道"、

"修道"等"内转"方面而言——虽然这确是儒学的始基所在——则不免往而不返,"君子"的循环圈亦将由此而中断。故"君子"必须往而能返,层层"外推",建立起人伦道德的秩序,才算尽了"修己以安百姓"的本分。

然而"内转"和"外推"有一最大相异之点,即前者可由"君子"自作主宰,所谓"为仁由己"是也。其关键仅在个人能否"立志",如孔子的"吾十有五而志于学"(《论语·为政》),以及"立志"之后又能否持之以恒,如孟子所谓"无恒产而有恒心者,唯士为能"(《孟子·梁惠王上》)。但后者——"外推"——却遇到了一个不是个人意志所能随便转移的外在世界。这是儒家自始以来所面临的最大难题。《论语·尧曰》的末章记孔子论"君子"之言曰:

> 不知命,无以为君子也;不知礼,无以立;不知言,无以知人也。

"命"、"礼"、"言"三者都外在于"君子",但都是"君子"所必须了解的。其所以如此,正因为"君子"非具备此类客观知识即无从行其"道"。此处"礼"即经长期历史演变而来的人伦秩序;"知言"大概和《孟子》的"知言"相近,即所谓"诐辞知其所蔽,淫辞知其所隐,邪辞知其所离,遁辞知其所穷"。(《孟子·公孙丑上》)"命"字则不易确解,不过应与《论语》"五十而知天命"(《论语·为政》)和"道之将行也与?命也。道之将废也与?命也"(《论语·宪问》)在意义上可以互通。孔安国注"五十而知天命"曰:

> 知天命之终始也。

皇侃疏云:

> 终始即是分限所立也。(皇侃:《论语集解义疏》,卷一)

邢昺疏“不知命，无以为君子”则曰：

> 天之赋命，穷达有时。当待时而动。若不知天命而妄动，则非君子也。（见《十三经注疏》本《论语注疏》，卷二十）

合起来看，此“命”即指当时能否行“道”的客观条件。这大致相当于后来释氏所谓“道假众缘，复须时熟；非分强求，死而无证”（慧皎：《高僧传》，卷一，《昙摩耶舍传》）。总之，“命”、“礼”、“言”三者皆构成“君子”的认知的对象。这是儒学因道德实践的要求而逼出来的客观知识问题。“博学于文”、“多闻而识”、“致知在格物”等论端都由此衍生。限于篇幅，此处姑不旁及。朱子《集注》在《论语》这最后一章引尹氏（焞）曰：

> 知斯三者，则君子之事备矣。弟子记此以终篇，得无意乎？

《论语》的编纂次第是否出于孔门弟子的刻意安排，已不可知。但孔子论“君子”而终于此章则确有象征的意义。

三

继孔子而起的先秦儒家对“君子”的理想续有发挥者，当推孟子与荀子，但两家重点颇有不同。孟子正式讨论“君子”问题的有以下一段话：

> 孟子曰：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人常爱之；敬人者，人常敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉。”（《孟子·离娄下》）

孟子以"仁"与"礼"为"君子"的特质显是上承孔子而来。但孟子毕生的努力主要在发展"仁"的内在根据，即性善论。因此他对于外在的"礼"似不像孔子那样重视。（孔子早年即以礼学专家著称；孟子则生在"礼坏乐崩"以后的战国时代。）孟子对于"礼"的兴趣也偏重于它在人的内心起源方面，他的仁、义、礼、智四端说即由此而起，所以孟子的理想"君子"也是内心最有修养的人。他说：

> 君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。（《孟子·离娄下》）

这种"君子"即相当于他所谓"从其大体"的"大人"：

> 心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。（《孟子·告子上》）

与孟子相较，荀子则显然偏向"礼"的一面，即注重外在道德规范对君子的陶铸作用。这当然和他所持的性恶论有关。他在《劝学》篇中说：

> 学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也，舍之，禽兽也。故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分、类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。

此段所言即是荀子的"君子之学"。"始乎为士，终乎为圣人"

者，言其中间则全是“君子”的阶段。故下文有“君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静”云云。王先谦《荀子集解》在“终乎为圣人”之下注曰：

> 荀书以士、君子、圣人为三等，《修身》、《非相》、《儒效》、《哀公》篇可证。故云：始士终圣人。

这个观察是完全正确的。“圣人”自是可望而不可及的最高境界，故事实上荀子是教人如何成为“君子”。他说：“学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。”其精神偏重外在“礼”的一面已透露无遗。但荀子的时代，一方面社会要求秩序的重建，另一方面各家都在提倡内心的修养。（除孟子、庄子之外，还有《管子·白心》、《管子·内业》等篇所代表的修养说。）他自然不能完全不受影响。所以他在注重礼的规范的同时，也特别在《修身》篇中强调“治气养心之术”。什么是“治气养心之术”呢？他说：

> 凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。

可见他的“治气养心”仍归之于“礼”的训练。此外则是老师的指导和自己的专心一致。从孟子的观点看，这正是所谓“外铄”，而非“我固有之也”（《孟子·告子上》）。由于荀子主张“外铄”，他的“君子”便必须博学（“君子博学而参省乎己”，见《荀子·劝学》），必须有“虚一而静”的认知“心”（《荀子·解蔽》）。这便使荀子在儒门中特别发展了注重文献知识的“学统”。后世儒家追溯经学传授往往溯其源至荀子。汪中《荀卿子通论》说：

> 盖自七十子之徒既殁，汉诸儒未兴，中更战国暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。（《述学·补遗》）

汪中考证诸经传衍过程不尽可从，其结论也不免过当。但荀卿之所以成为传说中的传经大师则不是没有道理的。不过我们也必须指出，荀子的“君子”仍以追求“道德之极”为最后的目的。他主张“君子”“始乎诵经，终乎读礼”，是由于他特别注重外在规范的作用。儒家的君子在道德实践中不能不面对以人伦为中心的客观世界，并因此而产生一种特殊的知识要求。上文已指出，这一点早在孔子时代即已见端倪。荀子对儒家君子理想的贡献则偏重在这一方面。

孟、荀以后，儒家文献中论“君子”理想最精到者当推《中庸》。但《中庸》成书甚晚，大抵为秦以后之作，故其中兼有孟、荀的影响。兹仅择录其最具代表性的一则如下：

> 故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容。《诗》曰：“既明且哲，以保其身。”其此之谓与！(《中庸》，第二十七章)

此节所言都可以分别在孔、孟、荀三家思想中获得印证，故不妨看作原始儒家关于“君子理想”的一个最后的综合。

四

以上讨论儒家君子的理想，偏于静态的分析。现在我们不妨再从动态的观点对儒家“君子”的整体精神略作观察。胡适在《说儒》一文中曾表示过一种意见，他认为孔子的最大贡献是把殷遗民那种“柔顺取容”的“儒道”改造为“弘毅进取”的“新儒行”。(《胡适论学近著》)胡氏的历史推论似不可信，此处不必旁涉。但他用“弘毅进取”来刻画孔子以下儒家理想“君子”的精神却是有

根据的。孔子说：

> 刚毅木讷近仁。(《论语·子路》)

他又说：

> “吾未见刚者。”或对曰：“申枨。”子曰：“枨也欲，焉得刚？”(《论语·公冶长》)

孔子的“仁”是刚性的，但只有在“仁者”或“君子”净化了一己的种种不正当的私欲之后才能挺立起来。具备了这种刚毅的精神，“君子”便能在“仁”的实践方面永不息止地勇猛精进。所以孔子又特别推重“进取”的精神。

> 子曰：“不得中行而与之，必也狂猥（同‘狷’）乎！狂者进取，猥者有所不为也。”(《论语·子路》)

“中行”当然是“君子”最理想的境界，但是并不能期望人人都能达到。退而求其次，则是“狂”与“狷”，前者是积极地“进取”，而后者则是消极地“有所不为”。而在孔子的心目中，“进取”又是比“有所不为”更高的一种价值。关于这一点，孟子曾有明确的诠释。孟子说：

> 孔子不得中道而与之，必也狂猥乎！狂者进取，猥者有所不为也。孔子岂不欲中道哉？不可必得，故思其次也……狂者又不可得，欲得不屑不洁之士而与之，是猥也，是又其次也。(《孟子·尽心下》)

所以在“进”与“止”之间，孔子毫不迟疑地选择“进”，而不取“止”。

子曰："譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。"(《论语·子罕》)

他慨叹颜回早死，也说：

惜乎！吾见其进也，未见其止也。(《论语·子罕》)

这种刚毅进取的精神已充分地体现在孔子一生的道德实践之中。

叶公问孔子于子路，子路不对。子曰："女奚不曰，其为人也？发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。"(《论语·述而》)

这是孔子最确切的自道，正可以和他"吾十有五而志于学"(《论语·为政》)的自述合参。当时一般人虽未必了解孔子一生努力不懈的意义，但终不能对他这一精神完全视而不见：

子路宿于石门。晨门曰："奚自？"子路曰："自孔氏，"曰："是知其不可而为之者与？"(《论语·宪问》)

"知其不可而为之"是旁观者的话，但比出自孔子之口还更有力量。借用孔子自己的话说，"我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也"(《史记·太史公自序》)。孔子的弟子和后世儒者都谨守此一精神而各有不同的发挥。曾子说：

士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？(《论语·泰伯》)

孟子说：

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。（《孟子·滕文公下》）

朱子《集注》曰："广居，仁也。正位，礼也。大道，义也。与民由之，推其所得于人也；独行其道，守其所得于己也。"这是确解。而"富贵"以下三句也恰可为孔子"无欲则刚"的说法作注脚。荀子也说：

君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。（《荀子·天论》）

这也是儒家"刚毅进取"的精神的一种具体表现。《易经》乾卦的"象"辞曾有下面这句形容"君子"的话：

天行健，君子以自强不息。

这是后世儒家以"人道"上配"天道"后的说法，这就为"君子"的"刚毅进取"增添了一重"天道"的保证，但在精神上仍是孔子"吾见其进，未见其止"的继续。（最近马王堆帛书《周易》上，"健"是"乾"的同音假借字。因此有人以为"天行"是卦象，"健"是卦名。此处断句当作："天行。健。君子以自强不息。"这一点可参看韩中民《帛书〈周易〉释疑一例——"天行健"究竟如何解释》（见《文物天地》，1984（5），页34—35）。但即使帛书可从，也不影响全句的含义。）

在西方思想史上，自柏拉图、亚里士多德以来即有"静观的人生"（vita contemplativa）和"行动的人生"（vita activa）之分，而前者高于后者。这一分别在中古时代因基督教的兴起而加深，其含义也颇有变化。大体上说，两者的关系在近代发生了颠倒，"行

动的人生”逐渐凌驾于“静观的人生”之上。但极其所至，动而不能静，行而不能思，又发生了新的流弊。这便激起现代某些西方思想家的新忧虑：怎样才能使人“思其所行”（to think what we are doing）不至于长期陷于《中庸》所谓“人莫不饮食，鲜能知味”的困境（可参看 Hannah Arendt，*The Human Condition*）。儒家自始即未走上此一动静两分的途径。它以自我为中心而展开的循环圈具有即静即动、即思即行的性格。西方的静观冥想（contemplation）乃以绝对的真理（Truth）为对象。这在古希腊即是“存有”（Being），在中古则是上帝（God）。人必须完全静止，即断绝一切身体和灵魂的活动（包括言语与思维），然后真理方能显现。这种观点是从西方的两个世界——“此世”与“彼世”——截然分离而衍生出来的。中国的“此世”与“彼世”大体上是不即不离的关系，故此一思路不是主流。道家偶然一见，释氏颇有近似之论。儒家则除王阳明末流悬空想像“本体”一段略与之相近外（内容与意义仍不同），取径截然有异。《中庸》“道不远人”一段，朱子《集注》（第十三章）云：

> 道者率性而已，固众人之所能知能行者也，故常不远于人。若为道者，厌其卑近以为不足为，而反务为高远难行之事，则非所以为道矣。

王阳明《别诸生》诗形容“良知”也说：

> 不离日用常行内，直造先天未画前。（四部备要本《阳明全书》，卷二十）

这都足以表示儒家的两个世界之间的关系。由于儒家的“道不远人”，故理想中的“君子”即静即动、即思即行；其刚毅进取、自强不息的精神便导源于此。西方“静观的人生”和“行动的人生”在历史上显有相互取代的趋向。很长一段时间，西方人认为

"行动的人生"是近代的性格，自文艺复兴以来便逐渐取代了传统的"静观的人生"，但最近几十年来，西方人又开始为"行动的人生"所带来的"不思不想"而担忧。这也许是因为西方已进入"现代以后"（post-modern）的阶段了。从西方的观点看，儒家"君子"的刚毅进取的精神既非纯"传统的"，也非纯"现代的"，而是介乎两者之间，且兼而有之。这种精神在今天是不是能给我们一点新的启示呢？这是一个值得深思的问题。

（原载香港《明报月刊》，第二十卷，第 11 期）

儒家伦理与商人精神（1985）

在历史上儒家伦理与中国商人精神之间的关系究竟如何？任何概念性推想必须经得起史实的验证。今天这个问题引起西方学者普遍注意，当代社会学家彼得·伯克等人认为“亚洲四小龙”的经济成就可能与儒家思想有关。我今天不拟讨论社会学家们所提出的假设。而以探讨在西方影响未大举进入中国之前两三个世纪间，即明清时代中国儒家伦理和商人精神关系。

中国人宗教观念与西方迥然不同。西方宗教观具有强烈排它性和独占性，是很严峻的，一个人属于哪一教派，非常清楚。我们可援其宗属而断定其信仰的大概内容。可是中国人信教却很有弹性，大体包括儒、释、道三种成份在内，并不截然划分的。纯粹儒家的心性讨论，理学中程朱陆王两派的精致处并不为一般民众所了解。我在此提的“儒家伦理”大概说来是以儒家为主体，但融合了佛、道成分的通俗思想和一般的生活道德观。

中国宗教史上也经过了相当于西方宗教革命的阶段。中国宗教革命主要起于佛教禅宗。禅宗传教和生活方式、社会关系与印度佛教的原始教义大有不同。印度传统佛教戒杀生。和尚不能耕田，因为耕作会伤及草木昆虫生命。和尚生计完全靠沿门托钵行乞。佛教在公元三四世纪大盛于中原，是一股极伟大的精神力量。因此出家僧侣的生活，佛寺的经济，以至宗教艺术的发展，如雕刻建筑等都是靠帝王贵族等善男信女的奉献，有奉献珍贵衣物的，也有奉献庄园的。唐代皇室还特设“功德使”（宦官为之）专管这一方面的事。

佛教彻底中国化完成于禅宗。禅宗大丛林如庐山的大林寺、黄梅的双峰寺，都有成百上千的和尚，居处深山之中。他们离城市很远，不可能靠托钵为生，因此必须靠自力谋生。而且唐朝安史之乱

以后，贵族势力没落。佛教的大施主也随之减少。和尚势必只有靠自己耕食，才能生存。丛林生活早在四祖道信、五祖弘忍时代已出现，但禅宗传到六祖慧能，内部起了大变化。南北分派，南能北秀。慧能所传的禅宗主张顿悟，人人可以直指本心，见性成佛。佛法可以在家修行。敦煌本《六祖坛经》说“善知识若愿修行，在家亦得，不由在寺。”他有一个著名的偈：“法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。”从此“砍柴担水，无非妙道”，中国佛教渐由出世转向入世，重视入世苦行。

六祖精神下传到百丈怀海，更强调“一日不作，一日不食”。遂有所谓“百丈清规”。这种生活与印度原有的戒律已经完全不同了。不作不食的说法原出《史记》，百丈用来说明禅宗的新精神。这和西方的加尔文派引述使徒圣保罗不作不食的教谕作为宗教要求，东西相辉映，极有意义。中国与西方的宗教变迁在不同之中却有平行类似的发展。

中国禅宗在公元8、9世纪把佛门静态的精神动起来了。悟道本重静观，可是禅学的“普请”、“作务”都要求僧侣不得偷懒、荒嬉，劳动时要勤奋工作，回到堂上再能静下心来修行，佛教中出世与入世之间的紧张关系，借着入世苦修而得到某种解决。

道教于汉朝成形后，大部分的经典仪式都假借于佛教。所以佛教的精神变化，也同样感染到道教。南宋初年道教有全真、正一、真大道三派，都是新创，也都强调入世苦行，自给自足，不靠贵人供养过日子。他们也都自己种田作活。

在中国经济史上，佛教扮演了重要的角色。早在唐宋已如此，不但种田种菜，也经营工商业。下及明末，云贵边疆的开垦大都完成于苦修的和尚之手。

宋人理学精神上承禅宗。但是对佛教出世仍有强烈的批评。理学家讲究在日用常行上见修养功夫，这更发扬儒家全面入世伦理精神。儒、释、道三家信仰形成中国人的宗教观念，这种宗教观对中国商人的行为思想有很大的塑型影响，韦伯所说的新教伦理在中国也有类似发展，不过中国宗教伦理的内容则与西方大异其趣。这是

必须注意的。

儒家思想也发生重要变化，唐代仍是贵族社会，注重的是礼经，这与门第相维系，唐代儒学与一般人的生活无甚关系。到了宋代欧阳修撰《新唐书·礼乐志》，思想一变，认为“三代以下，礼与乐为虚名”。欧阳修继承了唐代韩愈，又写《本论》来反对佛教。佛教到禅宗主面上仍是出世的，理学一方面继承了禅宗的精神更为入世，一方面又反对禅宗那一点舍离人世的态度。对禅宗，儒家是既继承又拒斥的。宋儒讲“鞭辟入里”就是专注人生，更深一层地转入此世，肯定此世。但儒家虽重此世，也仍然肯定一个超越世界，王阳明诗：“不离日用常行外，直造先天未画前”，所以不是一个世界，如韦伯所说，儒家处在此两个世界中亦自有其紧张性。

讲中国宗教和商人的发展，不能仅限于儒家的哲学。一般商人的信仰中，除了有“理”、“天”、“天道”等超越观念外，也还有“鬼神”的观念。这大致相当于加尔文所说的“上帝”。

近几十年来明清商业发展和商人活动，在大陆和日本都有不少研究。发掘出许多以前未注意的史料。大陆有傅衣凌专研究商人，日本有藤井宏研究新安（皖南）商人，寺田隆信研究“山西商人”，这些研究使我们大体了解 16 至 19 世纪的中国商人的一般情形。

我现在姑用 19 世纪沈垚的一篇总论为讨论的始点。沈垚是个不得意的书生，曾为大官和大商人做过不少文字工作。在沈垚文集里有一篇《费席山先生七十双寿序》，费是一个大商人。他在此文纵论三代以来商业的发展史，其中最重要的是指出宋以后商人地位的上升。沈垚指出，“古者四民分，后世四民不分”。他说在他的时代，“天下之士多出于商”，而且商人代替了“士”的社会功能，“然而睦姻任恤之风，往往难见于士大夫，而转见于商贾”。沈垚恭维商人说，“其业则商贾，其人则豪杰”。他用词或许偏激了一点，但是不是合乎事实呢？

让我们在此检讨一下明清以来儒家对“四民”的看法有何改变，姑从王阳明谈起。

在唐宋读书人的文章里，看不到为商人作寿序、墓志铭的。

但明代中叶以后，商人在文集中大量出现，王阳明也不例外。阳明在《节庵方公墓表》中说："古世四民异业而同道，其尽心焉一也。"他的"古代"其实是托古，是他的理想社会。这和他的《拔本塞源论》一致，后一文中也提到商人。"异业而同道"是一种重要的论断。"尽心"是王阳明的思想中心，所谓"圣人之学，心学也，学以求尽心而已"。一传至泰州学派的王艮，阳明学更与一般社会连成一片。清初李二曲也为王艮编了一卷书，专说王学和农、工、商等一般社会的关系。他说因王艮也出身盐丁之家，所以泰州学派更具有平民的性格。这不是说王阳明或泰州学派专为商人阶级说话，正如加尔文也不是资本主义的代言人。而王阳明这一路思想发展到何心隐（原名梁汝元），对四民的看法也更为接近社会现实了。他说："商贾大于农工、士大于商贾、圣贤大于士。"黄宗羲极不满意泰州学派的末流，特别是李卓吾、何心隐等人。但这一派更能反映当时社会的变化，则不容否认。何心隐所提出的是一个新的四民论。

不但思想家如此说，当时文学家也一样，明代古文大家归有光，也说"古代四民异业，今天四民常混而不分"，所以"维士大夫之家皆以蓄贾游于四方"（《白庵程翁八十寿序》）。这是文学作家在不知不觉中反映了事实。合起以上这许多人的看法，我们可以看到16世纪的社会已不同了。传统"士农工商"的旧秩序已无意义，不过未正式被人抛弃，因为价值观念很难一下子改掉，落在时代后面。

再看商人自己怎么说？李梦阳的《空同集》引述商人王文显教训儿子的话说，商和士"异术而同心"，这与阳明语如出一辙。并说："故善商者处财货之场，修高明之行"，因此商人牟利并不污浊，士大夫修名，商人修利，但要以义守利，天鉴之，子孙必昌，这里"天"的观念出来了，商人不止是作生意发财，他们也有一个高出此世的超越世界。加尔文告诉清教徒，在世上的事业不是为自己，而是为了光荣上帝。中国没有这一套，但有光大家业、荣宗耀祖的想法，这种心理的强烈并不低于光耀上帝。

陕西有一个商人也说，士固是四民之首，但为士不成，反不如农商，就是说，从事农商，还有事业可成。汪道昆的《太函集》中引一位徽州商人的话，说新安一地之人，非儒即商，相代若践更，要之，良贾何低乎鸿儒，这是很明显的商人与士争高下的心理。

商人和士人的竞争意识也表现在商人的事业观上面。韩邦奇在《苑洛集》中记一个山西商人的话："丈夫苟不能立功名于世，抑岂为汗粒之偶，不能树基业于家哉！"可见商人对自己的事业看得多么庄严神圣！

许多用于士大夫阶层甚至统治者方面的专属名词，也开始用在商人身上。明末所修的《新安休宁名族志》中，就以"创业垂统"四个字来形容商人的事业。这四个字从前是用来讲皇朝的建立和传衍的，现在竟为商人所僭用，这是很严重的。而且"创业"的字样在明清商人文献中常常出现。又如"祭酒"这个名称，本是指国子监祭酒，相当于大学校长地位，也用之于商人领袖了。还有人作生意发达了，为他写传记的文士则以"幼有大志"来加以歌颂。从这些地方可以发现，商人的社会地位变化非常大，不断地在上升，几乎要和士大夫分庭抗礼了。还有钱泳在《履园丛话》中记一个商人说刻薄话，他说钱是他的奴才，官吏缙绅都是他的子孙，因为他可以用钱来使官吏缙绅听命。

清中叶洪亮吉曾记汪中在扬州书院读书时的一个故事。有一次一个带三品衔的商人坐轿子到书院来看山长，有一个学生必恭必敬地招呼他，但商人傲慢不理。汪中愤而对商人加以折辱。这个故事一方面说明商人的势力熏天，一方面则显出士人和商人之间的紧张。政府对商人的政策也有所改变。明代张瀚在《松窗梦语》的《商贾记》中主张低税政策，认为税高则商贾不兴，税低则商聚。同时代的张居正也抱同样的看法。甚至远在北宋王安石变法时司马光、王岩叟已反对政府对商业过分干涉。

商人和儒家思想到底有什么关系？王阳明以来儒者有逐渐接近下层社会的风气，也注意到商人，讨论念书人应不应该治生。对于这个问题王阳明没有直接回答，认为只要良知能作主，心体无累即

可。《传习录补遗》中也有“虽终日作买卖，不害其为圣贤”这样的话。泰州学派王艮和他的弟子更使儒家通俗化了。明末东林顾宪成因此批评泰州学派末流都在利欲盆中打滚。但他举一个例，说明这一派人何以能受人信仰。何心隐曾教一个人作生意，告诉他发财之道。他有六字诀，即“买一分，卖一分”，又有四字诀：“趸买零卖。”大意是教生意人薄利多销。这些都说明，商人和王阳明学说有关。

清初吴梅村在笔记文集中有一篇文字讲两位姓卓的堂兄弟作生意。堂兄发了大财。堂弟说他堂兄早年就服膺阳明知行合一、致良知的学说。此外，他又善用白圭之术，作生意有智、仁、勇、强四德。堂弟结论说，这四者，都是儒者之事。这姓卓的给我们提供了一个实例，即商人之中确有讲求阳明之学的。不止阳明学说和商人有关，陈白沙的弟子湛甘泉也受商人推重。扬州盐商曾请甘泉讲学，讲他“随处体认天理”的学说。吴梅村又记一位朱熹故乡新安商人的故事。这位商人以出身“徽国文公之邦”自喜，他告诫作生意的儿子们，要以礼义自持，律己要严，而且对宗族亲友要保持亲密关系。

日本学者藤井宏认为中国商人资本大体是由家族姻亲邻里等合伙凑成的。这好像和韦伯之说相矛盾。韦伯说清教徒的特点之一是摆脱掉家族组织的羁绊。大陆学者傅衣凌也以家族制度为资本主义的阻碍，商人赚了钱散给九族，资本不能累积，这只是从表面上看到家族的坏处，而未见其利。日人牧野巽研究发现，明清时代中国家族力量的强固结合不在农村而在产业文化发达之区。家族是商业化形成的关键。山西商人有“伙计制度”，即许多合伙人帮一个老板做生意。新安商人也有此制，但称为副手，这些“伙计”、“副手”都是族人亲戚邻里。他们一个带一个，后来当伙计、副手的商人也都自立门户，发了财。山西、新安商人，势力满天下。而家族亲戚就是他们的基本力量，是最可靠的班底。金声在《金太史集》中特地讲到这一点，说“一家得业，可活千家百家”。因此，韦伯的说法不是天经地义的，韦伯的《中国宗教》讲中国商业不发达和

儒家有关，决不能视为定论。他的理论中有许多细节都可以商榷。

沈垚说士出于商，商人代士而起，成一社会力量，这一点戴震也所见相同，戴氏也是商人出身。章太炎批评戴震学说倡人欲，认为和他早年贾贩走遍天下有关。戴震描写徽州家乡人：东南西北作生意，但他们都质重、矜气节。“虽为贾者，咸近士风。”休宁人赵吉士《寄园寄所寄》也指出，新安商人家族发达，习风近吉，出入有礼，族中多有宗祠，族人秩序井然，上祭彬彬合法度，运用朱子家礼。这都可以说明商人确与儒家思想和礼制有千丝万缕的关联。

现在简单说：中国商人的伦理观，第一是勤，第二是俭。这是中国人自古看重的道德；自《尚书・无逸篇》即如此。 商人伦理，明清山西商人，新安商人无不勤俭。廉是另一个重要德目。“廉贾”出自《史记・货殖列传》，明末清初有廉贾良贾说法，作生意以廉著称的就是不图暴利，不囤积居奇，《史记》有“廉贾五之、贪贾三之”的说法，日本学者宫崎市定解释“五之”就是勤快多跑，跑五次，薄利多销。廉也包括信义不欺，姚鼐《惜抱轩文集》记一位商人的太太在丈夫死后坚持还债，不能赖债，因为丈夫的名声不能败坏。另有江苏太湖的商人，帮亲戚作生意，一丝不苟。 有一位山西商人也说，“天道”可信，一生不作亏心事，所以未遇任何灾难。因为商人重然诺，作生意往往不须订契约而无碍。这些德目多数与儒家的通俗思想有关，其中自然包括了道教甚至佛教的成分。

当时最流行的《太上感应篇》，从宋人真德秀到明代李卓吾都为《太上感应篇》作序。清代经学家惠栋在母亲病的时候，念《太上感应篇》，母病得愈，还为《太上感应篇》作注。汪辉祖在父亲病的时候，也念《太上感应篇》，可见当时三教合一的流行。《太上感应篇》中便强调“廉”的重要。

19 世纪后，地方兴学、造桥、修路、筑堤等公共事业及家族宗祠捐款，多仰赖商人支持，证实沈垚的话，士大夫任恤之风不如商贾。钱牧斋甚至说，仁义随富而来，不富不能仁，这简直与“为富不仁”的传统说法相反了。明末以来商业发展，商人中多受儒家

教育，不少人相信儒家的道德，这些道德多少会成为他们行为的指导原则。这是商人的“精神资本”。当时不少商人都在墙上写许多“格言”之类，随时勉励自己，也有商人编辑理学家语录的。我们当然不能说所有商人都是“良贾”、“廉贾”，但商人确有一些道德信条，是不成问题的。《安岳通志》、《休宁县志》的“孝友”、“义行”各传中，大多数都是商人，这也是很有意义的新发展。明末山东临清还发生过商人反抗宦官无理收税而打杀官差的事（见朱国祯《涌幢小品》），这是商人有力量“罢市”、“造反”的证据。后来此人就义而死，也就为所有商人而死，所以死后受到商人以至士大夫的敬仰，他们自愿出资抚恤这位商人烈士的家属。

总之，16世纪以来，商人和儒家伦理之间确有一种相互刺激、相互照应的关系。但儒家伦理并不是为商人阶级辩护的哲学。相反地，它为商人提供了一些道德标准，大概能“创业垂统”，传之二三百年的商人家族（例子很多）总是以廉平诚实为主的。商人中自然也有不少骗子（当时有《杜骗新书》，即是教商人如何防骗子的），这些人是不能长久成功的。中国通俗思想中包有儒、释、道三教的成分，不过大体仍以儒家为主体，所以不妨自称之为“儒家伦理”。

附记：明清两代人口不断增加、科举名额有限，许多读书人只好弃儒从商，商人不止讲儒学，而且还要讲簿记算术，明末清初有大批的《士商一览》之类书籍出现，主要是为商人所编的“百科全书”。

中国商业不发达，和政府控制太严太多有关，戴东原、沈垚都曾有文指出，有些事业一旦由政府来办，就办不好。商业由政府来控制操纵是有碍于它的正当发展的。

（《联合报》，1985年6月21日，第二版）

儒家思想与日常人生（1995）

儒家思想在整个20世纪走过了一条漫长而崎岖的道路，而且直到最近几年，大体上说，这是一条下坡路。在本世纪即将结束的今天，我们应该可以超越一切激情和成见，重新估计儒家思想在下一个世纪的中国可能发挥什么样的作用。这里所用“可能”两个字是很关键的，因为我们必须将人的主观努力估计在内。如果中国人继续视儒学为现代化的障碍，那么我们的估计便仅仅是一种可能性而已。

任何关于儒家前景的估计都不能不以儒家以往的历史为依据；只有以儒学的传统功能作对照，我们才能在儒家思想和现代社会之间试求一种整合的方式。

如所周知，儒家思想在传统中国社会的影响是无所不在的，从个人道德、家族伦理、人际关系到国家的典章制度以及国际间的交往，都在不同的程度上受到儒家原则的支配。从长期的历史观点看，儒家的最大贡献在为传统的政治、社会秩序提供了一个稳定的精神基础。

但儒家之所以能发挥这样巨大而持久的影响则显然与儒家价值的普遍建制化有密切的关系。上自朝廷礼乐、国家典章制度，中至学校与一般社会礼俗，下及家庭和个人的行为规范，无不或多或少地体现了儒家的价值。诚如史学家陈寅恪所指出的：“夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。”我所谓“建制化”或陈寅恪所谓“法典化”，都是取其最广义而言，并不如近人所说，儒家的建制化完全出于政治的动机，即为帝王统治而设计的。这种简单的概括与历史事实不

符。广义的建制化是在长期历史演变中逐渐形成的，其动力主要来自社会与民间。我们也不能简单地把儒家思想和建制化截然分开，并进而肯定前者，否定后者。这是今天一般为儒家辩护者所最常采用的策略。从历史的观点看，这一二分法是不能成立的。儒家思想与建制化之间是一种理想与现实的关系，因此必然具有理想与现实之间的距离与紧张。但在具体的历史进程中，二者又是互相维系的。事实上，如果不是由于建制化的发展，儒家思想便不可能成为中国文化中的主流了。

无论儒家建制在传统时代具有多大的合理性，自辛亥革命以来，这个建制开始全面地解体了。儒家思想被迫从各层次的建制中撤退，包括国家组织、教育系统以至家族制度等，其中教育系统尤为关键。儒家与有组织的宗教不同，它的思想传播中心不是教会组织而是各级的公私学校，而中国传统的教育则又直接与科举制度连成一体。1905 年科举的废止是儒家建制解体的一个最早的信号，其事尚在辛亥革命之前。

儒家建制不能适应现代社会是一个无可否认的事实。新式学校代科举而起，自然是一项重大的改进。但随之而来的则是儒家基本经典在新式教育中所占的分量越来越减轻。民国初年，中、小学堂的修身和国文课程中还采用了不少经训和孔子言行，五四以后一般中小学校教科书中所能容纳的儒家文献便更少了。

以上只是从传统教育建制的解体说明儒家思想在 20 世纪的困境。这和西方近代政教分离的情况截然不同，基督教与政治建制划清界限之后，仍有教会的建制作为它的托身之所，牧师继续在教堂中讲解教义，神学家也继续在神学院中阐释经典，而一般信徒阅读《旧约》、《新约》更未曾因政教分离而中断。相形之下，儒家思想与传统建制分手以后，则尚未找到现代的传播方式。康有为、谭嗣同等有鉴于此，所以才有组织“孔教会”的倡议。但由于历史和文化背景的不同，更由于儒家的根本性质与一般宗教截然有别，这一尝试终无所成。我曾将现代儒学比作“游魂”，其根据即在此。

今天我们首先必须认清儒家思想自 20 世纪初以来已成为“游

魂”这一无可争辩的事实，然后才能进一步讨论儒者的价值意识怎样在现代社会中求体现的问题。认清了这一事实，我们便不得不承认：儒家通过建制化而全面支配中国人的生活秩序的时代已一去不复返。有志为儒家“招魂”的人不必再在这一方面枉抛心力。但是由于儒家在中国有两千多年的历史，凭借深厚，取精用宏，它的游魂在短期内是不会散尽的。只要一部分知识分子肯认真致力于儒家的现代诠译，并获得民间社会的支持与合作（大陆上的民间社会现在也有开始复活的迹象），则在民间社会向公民社会转化的过程中儒家仍能开创新的精神资源。（在这一过程中，政府对于儒家的新发展最多只能处于从旁赞助的地位，而不应直接干预。）

近年来我对儒家究竟怎样融入现代中国人的生活之中的问题曾反复思索。我所得到的基本看法是儒家的现代出路在于日常人生化，唯有如此儒家似乎才可以避开建制而重新发生精神价值方面的影响力。但“日常人生化”只是一个整体的概念，下面将对这一概念作一点初步的分疏。

从历史上观察，儒家的日常人生化最迟在明清时代已开始萌芽，唐宋的儒家从全面安排生活秩序的观点出发，依然对朝廷抱着很大的期待，因此“圣君贤相”的格局在他们的政治理想中占据着中心的位置。杜甫的诗句“致君尧舜上，要使风俗淳”具体表达了这一向往。王安石以“贤相”自许，所以也要求宋神宗上法尧、舜，不能仅以汉唐为典范。南宋以后儒家虽已重视教育过于政治，但朱熹仍念念不忘“正心、诚意”四字说皇帝。他发挥二程的主张，编成一部《四书》，首出《大学》为之纲领，于是“内圣外王”的儒家规模便清楚地呈现出来了。据朱熹自述，《大学》的注释是他平生最用心之所在，甚至死前尚在改定“诚意”章的注语。这正是因为《大学》的“三纲领”、“八条目”最能表现儒家全面安排生命秩序的整体观念及其渐进次第。总之朱熹认为“道”的完全实现，最后还是需要一位“圣君”，因为权力中心之地，如果不能净化，则儒家建立的整体运作终将为之失灵，“得君行道”仍是儒家建制中一个不可或缺的环节。

但明、清以来，特别是王阳明以来的儒家显然有一个重要的转变。他们似乎不再把“道”的实现完全寄托在建制上面；对于皇帝以至朝廷的作用，他们也不像宋儒那样重视。我们试比观朱熹和王阳明的文集，前者为向皇帝陈治道，上了无数“封事”或“劄子”，而后者在这一方面几乎是一片空白。不但如此，朱熹的学说，无论是“修己”还是“治人”，主要是以皇帝以至士大夫为对象；王阳明的“致良知”则专就日常生活处指点，而且遍及于“愚夫愚妇”。所以王阳明要强调“与愚夫愚妇同的便是同德”。他又有诗句论“道”云：“不离日用常行外，直至先天未画前。”这是把先天妙道通贯到日用常行，尤其生动地说明了儒家日常人生化的动向，所以阳明的后学，特别是泰州王门，强调“满街都是圣人”的观念，又喜欢以“端茶童子”之类的眼前例子发明“良知”的妙用。

我们由此可以看出，儒家日常人生化带来一种重点的转移，以前儒者把希望寄托在上面的“圣君贤相”，现在则转而注重下面的普通百姓怎样能在日常人生中各自成圣成贤。王阳明用黄金比喻圣人，在此便显出了重大的意义。圣人如黄金，在成色不在分量。这就打破了以政治社会地位判断个人的价值的俗见。我们也可以说，阳明又回到了先秦儒家“人皆可以成尧舜”的原始命题，这是儒家的温故知新，而不是直线的新陈代谢。

明代中叶以后，儒家的基础动向是下行而不是上行，是面对社会而不是面对朝廷。唐宋时代“致君尧、舜上”的意识也渐渐淡薄了。试举一个有趣的例子：泰州王门的罗汝芳问张居正：“君进讲时，果有必欲尧、舜其君意否？”张居正沉吟久之，答道：“此亦甚难。”从这一番问答中，我们清楚地看到：不但问者已不相信“致君尧舜”的儒家理论，而且答者也对此失去了信心。以张居正与万历的师生关系之深，在进讲时已不敢奢望能使青年皇帝成为“圣君”了。明清儒家不再期待“圣君”还有另一个理由，即他们已逐渐了解：普通百姓都能为自己的利益作最大的努力，这远比等待“圣君”从上而下的施德为可靠。所以顾炎武说：“天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自

为。此在三代以上已然矣。”这句话说得十分透辟。“三代以上”正是儒家所谓圣君尧、舜的时代，尧、舜为百姓之心尚且不如百姓自为，则后代的帝王便更不必说了。

明清儒家日常人生化发展至此事实上已打破了“内圣外王”的古老神话。在这个关键性的问题上我们不能不重新检讨一下《大学》的八条目，因为这是后世“内圣外王”说的最主要文献根据。前面已提到，程、朱提倡《大学》确有他们的苦心。如果儒家思想必须通过政治建制而实现，则“内圣外王”说是有其坚强的理由的。但是一旦儒家因日常人生化而摆脱了政治建制的纠缠，那么整个情况便改变了。《大学》八条目是格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。依照原文的次序，这似乎是一个由内而外的必然历程。修身以上属“内圣”的范畴，齐家、治国、平天下则是层层向外推扩，而所谓“外王”主要是指最后两项。明代有关《大学》的争议大体上集中在“内圣”的功夫上面，其中“格物”两字尤其异说纷纭。现在为了讨论“内圣外王”说的方便起见，仅以修、齐、治、平为限，即以“修身”代表“内圣”（包括了格、致、诚、正），以治、平代表外王，而齐家则为内圣与外王之间一种过渡。

依照一般的理解，“内圣”是“外王”的精神内核，故必先修身有成始能齐家，齐家有成始能治国，治国有成始能平天下。这个看法在儒家久已变成天经地义，几乎没有人曾对它正式提出过疑问，甚至在今天也还拥有不少信徒。但是明末清初的陈确，由于怀疑《大学》不是“圣经”，竟连带不相信古人修身与齐家、治国、平天下之间有必然的关联。说：“古之人慎修其身也，非有所为而为之也。而家以之齐，而国以之治，而天下以之平，则固非吾意之所敢必矣。”这一见解确有根据。孔子说：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”这正是视修身为目的，而不是实现“外王”的手段。孟子曾引当时的“恒言”云：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”这段话在字面上虽与《大学》的“修、齐、治、平”相似，但并不蕴涵《大学》原文中“内圣”

必然推出“外王”的一番意思。《大学》中与孟子引言最相契的毋宁是“自天子以至庶人壹是皆以修身为本”那句话。

下及明清，谭嗣同则致疑于“齐家”何以能推出“治国”。他讨论“家齐而后国治，国治而后天下平”的问题说：

> 彼所言者，封建世之言也。封建世，君臣上下，一以宗法统之。天下之大宗也，诸侯、卿大夫皆世及，复各为其宗。……宗法行而天下如一家。故必先齐其家，然后能治国、平天下。自秦汉以来，封建久湮，宗法荡尽，国与家渺不相涉。家虽至齐，而国仍不治，家虽不齐，而国未尝不可治。……大抵经传所有，皆封建世之治，与今日事势，往往相反，明者决知其不可行。

谭氏从历史观点解释《大学》的“家齐而后国治”，眼光甚为锐利。五四以后史学家也进一步支持了他的观察。如顾颉刚曾指出，《大学》中“齐家”并非一般人民之“家”，而是鲁之三家、齐之“高、国之家”，即“一国中之贵族，具有左右国之政治力量者”。

《大学》修、齐、治、平说的历史背景既获得澄清，“内圣”与“外王”之间自秦汉以后便已不可能存在着必然的联系，而历史事实也是如此。明、清儒家日常人生的大趋势更推远了修、齐和治、平之间的距离，以此为起点，我们才能进一步推测儒家的价值意识怎样在现代社会中落实的问题。

明清儒家曾提出了公与私的分际，自 16 至 19 世纪论辩甚多，这一点早已引起现代学者的注意。儒家论“公”与“私”虽与西方近代所谓“公领域”和“私领域”不尽符合，但毕竟有可以相互发明的地方。我们不妨借用之以说明儒家的现代定位。如果继续运用《大学》的语言，我们可以顺理成章地把“修身、齐家”划归私领域，把“治国、平天下”划归公领域。这两个领域之间虽然存在着千丝万缕的关系，但是同时也存在着一道明确的界线。公领域不再是私领域的直接延伸，不过两个领域还是互相影响的。日常人生化

的现代儒家只能直接在私领域中求其实现，它和公领域之间则是隔一层的关系。这大致类似西方现代政教分离的情况。换句话说，儒家在修身、齐家的层次上仍可以发挥重要的作用，但相对于治国、平天下而言，儒家只能以“背景文化”的地位投射间接的影响力。我们如此划分公私二领域并非完全效法西方，而是进一步发展明清以来儒家日常人生化的大潮流。西方在此仅处于参照的地位。这是上面所已明白指出的，而且日常人生化在原始儒家中也不是毫无根源的。试看《论语·为政》的记述：

> 或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”

朱熹《集注》解释这一段话说：

> 《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为政乎？

所以孔子也肯定修身、齐家具有自足的价值，不必一定要直接参政。这段话对于儒家价值意识的现代重建具有重大的启示作用。

西方基督教自宗教改革以来也走的是“肯定日常人生”的道路，新教反抗中古教会的建制化，让每一个基督徒都直接面对上帝，并执行上帝交给他的人间使命。这个使命可以是科学济世、企业成就、社会改进或任何其他有益于人类的工作，明清儒家日常人生化的具体内容虽与西方新教异趣，但以大方向而言，中西双方有互相比照之处。这是至可惊异的。

现代儒家不再直接插手公领域，这在上面已说过了，然而这不是说儒家已与公领域完全断绝了关系。美国人文主义大师白璧德在《民主与领袖》一书中特别以孔子与亚里斯多德并举。他认为孔子之教能够提供民主领袖所最需要的品质。儒家“以身作则”精神

可以塑造“公正的人”（just man），而不仅仅是“抽象的公正原则”（justice in the abstract）。这是儒家可以贡献于现代民主之所在。白氏所看重的显然便是儒家的修身理论。举此一例，便可见日常人生化的儒家通过间接的方式，仍然可以继续有助于治国、平天下。

（《现代儒学论》，美国纽泽西：八方文化企业公司，1996 年）

现代儒学的困境（1988）

儒学在中国史上遭遇困境不自现代始。孔子之后有杨、墨，特别是墨家的挑战，这是第一次困境。汉晋之际有新道家反周孔名教的运动，这是第二次困境。这一次困境的时间特别长，因为继反名教之后便是佛教长期支配中国的思想界和民间信仰。第三次困境发生在晚明。由于泰州学派的风行一时，遂有“三教合一”运动的兴起，李卓吾承王阳明之说而更进一步，公开宣称“不以孔子之是非为是非”。这次运动虽未如魏晋时代明标“反名教”之名，但实际也相去不远，所以才引起顾炎武、黄宗羲等人的大声疾呼。黄宗羲在《明儒学案·泰州学案序》中更明白地指出：泰州学派到了颜山农、何心隐诸人手上，“已非复名教所能羁绊”。

如果从历史背景着眼，我们不难看出，这三次反儒学的思想运动都爆发在中国社会解体的时代。解体的幅度有大有小，深度也颇不相同，因此对儒学的冲击也有或强或弱之异。但以现代眼光看，上述三次社会解体都没有突破中国文化传统的大格局。儒学在经过一番自我调整之后，仍能脱出困境，恢复活力。

现代儒学的困境则远非以往的情况可比。自19世纪中叶以来，中国社会在西方势力冲击之下开始了一个长期而全面的解体过程；这个过程事实上到今天还没有走到终点。由于社会解体的长期性和全面性，儒学所面临的困境也是空前的。

为什么儒学的困境和社会解体的程度有这样密切的关联呢？这首先要从儒学的性质说起。儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想系统，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内。在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步

进入国人的日常生活的每一角落。我们常常听人说儒学是中国文化的主流。这句话如果确有所指，则儒学决不能限于历代儒家经典中的教义，而必须包括受儒家教义影响而形成的生活方式，特别是制度化的生活方式。但是我们必须紧接着澄清两点必有的误会：第一，中国文化包罗甚广，自然不限于儒学。我们说儒学弥漫在中国人日常生活中的每一角落，并不意味中国文化整个是儒学的实现。事实上，在每一角落中我们也都可以找到非儒学的成分。不过整体地看，确没有任何其他一家的教义散布得像儒学那样全面。第二，我们并不天真地认为儒学在日常生活中的制度化即是儒学的充分实现，缘饰和歪曲都是制度化过程中所确实发生过的现象。儒学基本上是要求实践的，无法长期停留在思辨的层次，从个人的心性修养到制度化显然都是归宿到实践。观念一落实到生活中便必然会因种种主观和客观条件的限制而发生变化，因此歪曲更是不可避免的。

我们在此只是指出儒学通过制度化而在很大的程度上支配着传统文化这个事实。我们并没有下道德判断，指出这个事实正是为了说明儒学的现代困境的根源所在。传统的儒学诚然不能和传统的制度划等号，但前者确托身于后者。19 世纪中叶以来，传统的制度开始崩溃。比较敏感的人便不免把制度运作的失灵归咎于儒学。例如太平天国时代的汪士铎，其人为曾国藩、胡林翼所器重的谋士，而曾胡都是所谓“理学名臣”。但他在《悔翁日记》中便屡次痛斥儒学，不但骂程朱理学，而且也鄙薄孔孟。他是一个讲功利的人，思想上倾向法家，在学术思想史上，汪士铎自然占不到任何地位，然而他反儒学的激烈态度却是一个信号。更可注意的是他并没有接触到“西学”；他是从传统内部出来反儒学的人。

中国近代反儒学的运动要到五四时期才发展到全面的阶段。但五四以前已有一个很长的酝酿阶段。鸦片战争以后，中国人最初只承认在“船坚炮利”方面不如西方，所以冯桂芬的《采西学议》仅限于西方的科技。到了清末变法时期，中国人才正式承认政治制度落伍了。康有为、梁启超、谭嗣同的鲜明态度不必说了，即使以提倡“旧学为体，新学为用”著名的张之洞也已对传统的政治制度失

去了信心，因为他所谓的“新学”包括了“西政”在内。

在社会全面解体的过程中，政治制度是最早崩坏的一角，紧接着便是一切社会制度的全面动摇。谭嗣同的“冲决罗网”已开五四的先河。不过他毕竟还没有全面地反儒学，只找出荀子做替死鬼；他的最大著作也标“仁学”之名。这也许是因为康有为依然要假借孔子的旗号。从戊戌政变到五四不过二十年，但这二十年间中国传统制度的全面瓦解已表面化。从家族婚姻、乡里、学校各种制度到风俗习惯，其中已没有任何一部分是可以站得住的了。五四全面反传统的运动便是在这种形势下逼出来的。五四又号称“新文化运动”，其实所谓“新文化”即是西方文化，而以“民主”与“科学”为其主要内容。儒学则在这一运动中首当其冲，成为反传统的最主要的对象。我们回顾这一段大家熟习的历史是为了说明一点：近百余年来，中国的传统制度在一个个地崩溃，而每一个制度的崩溃即意味着儒学在现实社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现实社会之间的联系便也完全断绝了。这似乎可以解释为什么中国近代史上反儒家的情绪一步一步地提高，而在五四时代达到了高潮。

用康有为的话说，中国在现代要求“速变”、“全变”。但不幸这个“变”始终未能成功。传统秩序已随着旧制度的全面崩溃而一去不返，但是中国人所追求的新秩序则迟迟不能出现。在晚清和民初，我们还能把“变”而无成的责任推在旧制度的身上。五四以后则不再能如此，因此必须另找对象。这个对象当然不能是已崩溃的制度，而是制度后面的精神或思想。中国为什么总是产生不了“民主”，为什么“科学”始终难以生根？大家想来想去，自然只有儒学及其残留的影响才可能是“民主”和“科学”的真正敌人，精神或观念总是在文化或社会大变动中最后退出历史舞台的东西。所以在中国人，至少是知识分子，追求“民主”和“科学”最热烈最紧张的时代，也往往是反儒学的情绪最高涨的时代。现代儒学的困境，以此为始点。

儒学和制度之间的联系中断了，制度化的儒学已死亡了。但从

另一方面看，这当然也是儒学新生命的开始。30年代胡适在芝加哥讲“儒教的历史”，曾说：“儒教已死，儒教万岁。我现在，也可以是儒教徒了。”这个想法恐怕今天不少同情儒学的人也许会加以赞许，但是儒学目前的困境也在此。让我们用一个不太恭维但毫无恶意的比喻，儒学死亡之后已成为一个游魂了。如果我们因此庆祝儒学获得了新生，那么儒学又将以何种方式维持它的新生命呢？它将从此成为“游魂”呢？还是要“借尸还魂”呢？

传统儒学的特色在于它全面安排人间秩序，因此只有通过制度化才能落实。没有社会实践的儒学似乎是难以想象的。即使在道德领域内，儒学的真正试金石也只能是在实践中所造成的人格，即古人所说的“气象”或“风范”。如果儒学仅仅发展出一套崭新而有说服力的道德推理，足以与西方最高明的道德哲学抗衡，然而这套推理并不能造就一个活生生的人格典范，那么这套东西究竟还算不算儒学恐怕总不能说不是一个问题。儒学与基督教不同。基督教在中古时代也曾与许多俗世制度融为一体，自从经过宗教改革和启蒙运动的洗礼以后，由于它是有教会组织的宗教，最后终能托身在宗教制度之内。政教分离的结果是基督教与俗世制度之间划清了界线，然而不必变成游魂。传统儒学并无自己的制度或组织，而是以一切社会制度为托身之所。从这一点说，康有为当年想仿效基督教而建立孔教会也不无所见，虽然这是不可能的事。中古基督教在思想上也居于最高的地位，哲学尚是其婢女，科学更不必说。但是自从科学革命以后，基督教在学术思想领域内到处撤退，科学进军到何处，它便从何处退却。然而它毕竟是西方一般意义下的典型宗教，有自己的特有领域而且是科学迄今为止所不能攻占的。传统儒学在这点上也与基督教大异，因为它是全面性的。传统儒学无所不在，因此不能在任何一条战线上撤退，连宗教的领域也必须奋战到底。那么现代儒学究将何以自处？

在传统时代，到处都可以是儒家“讲学”之地，不必限于书院、私塾、明伦堂之类地方，连朝廷之上都可以有经筵讲座。今天的儒学似乎只能在大学哲学系中存身，而且也不是每一个哲学系中

都有儒学。此外当然还可以有一些零星的儒学社群，但也往往要依附在大学制度之中，那么是不是儒学的前途即寄托在大学讲堂和少数学人的讲论之间？这样的儒学其可能的最高成就是什么？是不是即在于通过西方的思辨方式而最后取得与西方的哲学界、宗教界平等对话的资格？在学术上，传统的儒学是博雅与通识兼顾而尤其重视会通，今天面对西方学术越来越专业化的趋势，儒学是不是还能保持这个理想？或者必须有所选择甚至竟走专业化的道路？如果走选择的路，取舍的标准是什么？如果走专业化的路，究竟儒学的专业又是什么？

如果儒学不甘仅为“游魂”而仍想“借尸还魂”，那么何处去找这个“尸”？以“家”为“尸”吗？今天是小家庭制度，孝悌将如何安顿？更如何应付愈来愈显著的个人主义的趋势？以“国”为“尸”吗？今天中国人所追求的是“民主”，这恰恰不是儒学最见精彩之所在。

我们提出这许多问题，好像是在继续反儒学的运动。其实这决不是此文的用意所在。此文的目的仅在用比较尖锐的问题凸显出儒学的现代困境。这些问题都不能有简单的答案，甚至根本未必有答案，有些则不一定是适当的问题，而且问题的提法也大可斟酌。无论我个人怎样同情儒学，我对于儒学困境的估计宁可失之于过高，而不愿失之于过低。总之，我希望这篇急就章能够激起大家严肃讨论的兴趣，或进一步的思考。思考是脱出困境的始点。

1988 年 8 月 27 日晨于新加坡

附记：本文成篇极为仓猝，思虑未周，俟他日有暇，再加补充。

（《现代儒学论》，美国纽泽西：八方文化企业公司，1996 年）

价值荒原上的儒家幽灵（2006）

今天又可以谈谈儒家在当前中国文化景况中的问题了。这是因为近几十年来，借所谓“亚洲价值”说的声势，儒家的地位在中国大陆上陡然上升了。今年夏天有一位大陆的哲学专家到普林斯顿来访谈，他属于中年一代，并且在一间著名的大学中负有领导的任务。在谈话中，他提出了一个很严肃的问题：今天我们能不能创建一个以儒学价值为主导的“宗教”，在社会上发挥近似传统时代“移风易俗”的教化功能？这个问题来得很突然，我没有心理准备，不敢乱说，只好指出以前康有为创立“孔教”的困难经验，连梁启超也不肯参加。但访者的态度是十分恳切的，忧世之意，溢于言表，很引起我的同情。我因此才深切地体会到从官方到学术界，大陆上确有不少人为现存的政治、社会秩序担心，希望重建儒家的某些价值，以化解冲突，走向和谐与稳定。

上面所说的文化新动态，还可以在许多有关“儒学”或“国学”的活动中得到印证。据我所知，北京已推出了一个庞大的“儒学工程”，经费和人员都十分充足，上海复旦大学则开创了一个“国学班”，以“儒、佛、道、易”四家来塑造“卓越女性的人格魅力”，引起了网络上的纷纷议论。但是最值得注目的是国际儒学联合会最近出版的《儒学与当代文明》四卷本论文集（2005 年）。国际儒联在 2004 年 10 月举办了一个规模极大的国际学术讨论会，纪念孔子诞辰二千五百五十五周年，参加会议的三百多位学者，来自世界各地。四卷所收论文共一百多篇，真是洋洋大观。其中大陆学者关怀现实的文字甚多，开幕第一篇便是“说忠孝”，其余论及“和谐”、“稳定”、“德治”、“民本”等等价值的，占了很大的比重。这部论文集清楚地告诉我们：大陆官方和一部分学人正在认真地努

力，想把儒家价值引入当前的政治社会、经济生活之中，以挽救一切可能发生的危机。

我们都知道，儒家价值在传统时代（19世纪以前）弥漫于整个中国社会之中，无所不在。无论我们今天怎样评价它，儒家价值维系了两千年中国人的生活方式，虽屡经政治上的大变动，仍然持续不断，这是无可否认的事实。这一套价值系统又是和传统的社会系统紧密地配合而成一难解难分的整体。中国人一向承认儒、释、道三教是三大精神支柱，但以俗世人生而言，我们终不能不承认，“儒”所占据的位置更为根本。然而19世纪中叶以后，主要由于西方文化的入侵，传统的社会系统和价值系统都开始解体。所以从清末到1919年的五四运动，我们看到一个剧烈的全面解体过程，关于这一过程，我已讨论过不少，这里无法多谈。（参看我的《现代儒学的回顾与展望》，北京：三联，2004年。）现在我只想补充一个论点，在1949年以前，儒家价值虽已在一部分知识人的显意识中变成了负面的东西，但在绝大多数人的潜意识中仍然起着支配他们行为的作用。这是因为五四毕竟只是一个文化的、知识的运动，不能强迫人人都接受“反儒家”的立场。事实上，正面起而为儒家辩护的知识人也所在多有，形成一种“信者自信，疑者自疑”的局面。这种多元价值并存而互竞的状态本是十分正常的。日本明治维新以后也有“脱亚入欧”的运动，但西方价值与本土原有价值互相激荡，却走出了一条自然演化的道路。

但是1949年以后，政治暴力直接进入价值转化的过程，开始了一个有计划、有意识的全面扫除儒家价值的运动，而且一波接着一波，越来越激烈，至“文化大革命”而登峰造极。传统中国是所谓“天高皇帝远”的状态，专制皇权只下延到县一级为止，再下面则是士、农、工、商杂处的民间社会。维系着民间社会的精神力量主要便是儒家价值，这些价值大抵是通过“士”阶层的传播而在民间社会逐渐生根成长的，先后经历了两千年以上的长时期。但从1949到1980年左右，经过三十年有计划、有系统的全面摧毁，民间社会已荡然无存，最多只剩下几许残骸。儒家价值则变成了“封

建遗毒"，是必须彻底扫除的第一大敌，子女清算父母，夫妇之间划清政治界线，学生斗争老师等等，完全取代了孝弟、相敬如宾、尊师之类传统的价值。承担着价值世界的知识人（传统的"士"）更是古今中外最不幸的人群，比起希特勒治下犹太人的命运还要悲惨。希特勒大规模地消灭犹太人的生命，其残酷固不必多说。中国读书人则深受儒家"士可杀，不可辱"的影响，往往把个人的尊严看得比生命还重。但统治者偏偏抓住这个致命的弱点，尽量"辱"而不"杀"。实在忍受不了而自杀的虽也不少，但绝大多数知识人却只有忍辱偷生一途。这是因为自杀被视为反抗政权的行为，罪莫大焉，必然罪及家人，特别是儿女，使他们永远为人所不齿。忍辱偷生的知识人在日以继夜的斗争、批判、检讨……之下，精神上自尊一点一滴地被剥得精光，自己也越来越鄙视自己。我说得这样沉痛决非出于一时的情绪冲动。这是我最近几星期来细读十大册的《吴宓日记续编》（1949—1974）的深切感受。我对1949—1976年中国的大大小小的"运动"自觉已积累了相当丰富的知识。但读了这部详细的《日记》我才第一次好像亲临其境，尝到了知识人在这一段漫长时期中过的是什么样的屈辱不堪的日子。又由于吴宓是一位真正融化了儒家基本价值的知识人，他的《日记》中才特笔写出这些价值怎样一一被摧毁的具体过程及各种方式。其他老一辈的学人也偶有日记传世，但由于视野不同、关怀不同，因此都远不及这部记录的翔实和生动。

上世纪90年代我曾读过一部关于中国文化的基本价值遭受毁灭的调查报告。调查的地区是上海附近的乡镇，研究方法是社会科学中最常用的问卷。据研究者说，不但仁义、道德、慈孝、中庸、和谐、容忍等等传统价值失去效用，而且一切宗教信仰，包括敬祖先的意识，也都在若存若亡之间，这种精神状态在各年龄层都是一样。这些价值的衰亡都发生在1949年以后，而以"文化大革命"为最重要的关键。最后研究者指出：中国正处于文化危机之中，旧的价值系统已残破不堪，但新的价值系统却未出现。（见Godwin C. Chu and Yanan Ju所著 *The Great Wall in Ruins*，纽约州立大学出版

社，1993年。）现在这个报告，得到《吴宓日记续编》的证实，便更可信赖了。

1993年以后中国市场经济一天比一天活跃，大陆俨然已是经济大国。但是价值“荒原”（wasteland）或“废墟”（ruins）的状态不仅没有改变，而且日益暴露了出来，官商勾结和腐败的普遍化，学术界抄袭作假的风气，“一切向钱看”的心理等等都是价值荒原的明确表征。这一类不道德的行为，自不是从今天始，也不限于中国大陆。但最大不同之处在于以前或别处有此等行为，一旦被揭发之后，当事人必感羞愧，无面目见人。今天大陆上的贪官、奸商、知识窃贼等等，不幸而被揭发，受到刑事处分，则只怨自己运气太坏或“关系”不够强大，却全无羞愧之感。这才是价值荒原的中国特色。

在这个价值荒原上如何把儒家价值重新整顿起来，和现代社会系统进行有机的配合，最后使它们能进入多数人的识田之中，这实在是一个艰巨无比的大工程。价值意识毁之易而建立难，这是因为价值必须内化，成为实际行为的指南，才可以当得起“价值”两个字。否则不过是一些空洞的话语而已。顾炎武论曹操摧毁东汉的道德价值的罪过，说：“夫以经术之治，节义之防，光武、明、章数世为之而未足；毁方败常之俗，孟德一人变之而有余。”中国变成价值荒原，其经过正与此相同。

大陆官方和一部分学术界人士想恢复儒家价值，无论其动机为何，也不论其能否收效，就事论事，我还是愿意乐观其成。儒家价值最初是以“治人者”和“士”为对象的，要他们“修己”然后“治人”，最后这些价值才有机会传播到民间社会。今天提倡儒家价值的在位者和辅治者也必须先从自己做起。套用一句汉代的老话：“儒家价值不在多言，顾力行如何耳！”

2006年8月27日

（《知识人与中国文化的价值》，台北：时报文化出版公司2007年）

中國情懷 | 读书篇 |







陈寅恪《论再生缘》书后（1958）

近偶自友人处借得海外油印本陈寅恪先生《论再生缘》一书，据所附“校勘表”知原书亦为油印，固未尝正式出版也。此书流传情况至为不明，书成年月，遂亦无明确之记载，然稍考书中所附载之诗及案语，则知此书实作于1953及1954年之间，兹请先证明成书年代：

陈先生于《蒙自南湖作》诗中云注：“寅恪案，十六年前作此诗……”是知书成之际上距陈先生在蒙自时已逾十六年，陈先生原执教清华大学，其南迁时间与北大同，据钱穆先生《国史大纲》之《书成自记》云：“二十六年秋……学校南迁……取道香港，转长沙，至南岳。又随校迁滇，路出广西，借道越南，至昆明。文学院暂设蒙自……则二十七年之四月也。……秋后，学校又迁回昆明。”则陈先生此诗必作于二十七年滞留蒙自之数月间。自二十七年下推十六年为民国四十三年，即1954年。又书末附诗两首之序言有云：“癸巳秋夜，听读清乾隆时钱唐才女陈端生所著《再生缘》……”癸巳为1953年，盖陈先生听读《再生缘》之时也。今按此书考证甚繁，决非短期内可成之作，陈先生双目失明，材料之搜集与爬梳，处处须有人为之助力，则所需时日必更长。书中有一处记考证之经过云“寅恪初疑陈端生之夫范某为乾隆时因收藏《顾亭林集》获罪，议遣戍而被赦免之范起凤。后又疑为乾隆间才女陈云贞之夫，以罪遣戍伊犁之范秋塘。搜索研讨，终知非是。然以此耗去日力不少，甚可叹，亦可笑也”。可见此书非仓卒可成。今姑推定此书之写作始于1953年秋，而成于1954年，虽不中当亦不甚远也。英时之所以如此断断于年代之考定者，固不仅出于对先生考证学之倾慕之忱而故为东施之效

颦，而实亦由于成书年代之确定足以反映陈先生撰述之动机及其时代之背景，关系陈先生近数年来身陷大陆之思想状况者，至大且巨。陈先生云："寅恪读《再生缘》，自谓颇能识作者之用心，非泛引杜句，以虚词赞美也。"今英时草此文亦犹先生之意也！

今按陈先生此书之作盖具两重意义，其一为借考证《再生缘》作者陈端生之身世以寓自伤之意，故一则曰："偶听读《再生缘》，深感陈端生之身世，因草此文。"再则曰："江都汪中者，有清中叶极负盛名之文士，而又与端生生值同时者也。作《吊马守真文》，以寓自伤之意……"其二则为借《论再生缘》之书而感慨世变，以抒发其对当前政治之深恶痛绝之情，此层则为本文后节所欲三致其意而暂时不能不搁置者也。兹请先申论其感怀身世一点。

陈先生自抗战初期即患目疾，而当时医药条件不佳，一误再误，终至双目失明。以先生之"绝世才华"及其史学造诣之深，又值最能著述之年（病目时大约才过五十），而遽失双目，其内心之痛苦殆不可以言喻。此种病苦积之既久，自不能不一求倾吐，而《再生缘》作者陈端生之遭遇颇有可以与陈先生相通者，此《论再生缘》一书之所以作也。故《序文》中有云：

> 衰年病目，废书不观，唯听读小说消日，偶至《再生缘》一书，深有感于其作者之身世，遂稍稍考证其本末，草成此文，承平豢养，无所用心，忖文章之得失，兴窈窕之哀思，聊作无益之事，以遣有涯之生云尔！

夫陈端生为乾隆时写弹词之才女，而陈先生则当代隋唐史之权威，前者中年殂殁（陈端生卒时约四十余），后者寿逾从心；前者生当清代太平鼎盛之日，而后者则遭逢近世离乱之秋，二人身世之不相侔者亦已多矣！今并而论之，果有说耶？英时细绎《论再生缘》一书，知陈先生之所以"深感"于端生者盖有数事焉：

其一则同为"禅机蚤悟，俗累终牵"，致所欲著述者终不能成。此点但引陈先生原文一节即可以明之：

呜呼！端生于乾隆三十五年辍写《再生缘》时，年仅二十岁耳。以端生之才思敏捷，当日亦自谓可以完成此书，绝无疑义。岂知竟为人事俗累所牵，遂不得不中辍。虽后来勉强续成一卷，而决非全璧，遗憾无穷。至若“禅机蚤悟”，俗累终牵，以致暮齿无成，如寅恪今日者，更何足道哉！

此节所以叹息于端生者，句句皆自伤之辞，文显义明，固不待详说。然其间犹有可得而深析微辨者，吾人平昔读陈先生之专著，如《唐代政治史述论稿》、《隋唐制度渊源略论稿》以及近年出版之《元白诗笺证稿》，颇怪其自谦太过，止于称其著述为“稿”；自今视之，则陈先生之自谦，盖有由焉！推先生之意，殆欲于晚年融汇其毕生治隋唐史之所得，写成巨构以勒为定本。以先生之才识“当日亦自谓可以完成此书，绝无疑义。岂知竟为人事俗累所牵，遂不得不中辍”。至于“虽后来勉强续成一卷，而决非全璧，遗憾无穷”者则自况病目后之著述如《元白诗笺证稿》及在大陆出版之《历史研究》中所发表之数篇论文也。窃又疑“俗累终牵”之语固不仅指病目之事，而尤在暗示撰述环境之不自由，《元白诗》等稿之续成已颇为勉强。此说虽似太凿，但若与后文比观，则不得不谓之信而有征矣！

其二感于端生之“绝世才华偏薄命”，遂不能自抑其哀思。夫端生之夫以累谪戍，及遇赦归，未至家而端生已卒，此诚可谓之薄命。至若陈先生则少时以世家子弟游学四方，归国后执教清华大学，名满天下。虽五十以后双目失明，而学术界固犹拱之若连城之璧。抑更有进者，吾国名史家而目盲者在前有左丘明，在后有钱大昕；辛楣病目已在衰暮，固似视陈先生为差幸；而“左丘失明，厥有国语”其遭遇较之先生固更有令人同情者在也。今以先生拟之于端生之薄命，得毋不伦之甚邪？虽然，此固先生之所以自许者，陈先生自述其读《再生缘》之别感中有云：

有清一代乾隆朝最称承平之世。然陈端生以绝代才华之女子，竟憔悴忧伤而死，身名湮没，百余年后其事迹几不可考见。江都汪中者，有清中叶极负盛名之文士，而又与端生生值同时者也，作《吊马守真文》，以寓自伤之意，谓“荣期之乐，幸而为男”。（见《述学别录》）

今观端生之遭遇，容甫之言其在当日，信有征矣。然寅恪所感者，则为端生于《再生缘》第一七卷第六五回中“岂是蚤为今日谶”一语，二十余年前，九一八变起，寅恪时寓燕郊清华园，曾和陶然亭壁间清光绪时女子所题咏丁香花绝句云：

故国遥山入梦青，江关客感到江亭。不须更写丁香句，转怕流莺隔世听。

钟阜陡闻蒋骨青，也无人对泣新亭。南朝旧史皆平话，说与赵家庄里听。

诗成数年后，果有芦沟桥之变，流转西南，致丧两目。

又于“此归端恐待来生”下自注云：“寅恪案，十六年前作此诗，句中竟有端生之名‘岂是蚤为今日谶’耶！噫！”复云：“自是求医万里，乞食多门，务观赵庄之语，意‘蚤为今日谶’矣！”观乎此，则陈先生之所以吊端生之薄命者，亦正所以伤自身之飘零也。其自比于端生，犹别有一旁证焉！陈先生于解释才女戴佩荃题端生织素图次韵诗“颇耐西南渐有声”之句后，进而曰：“然寅恪于此尚不满足，姑作一大胆而荒谬之假设，读者姑妄听之可乎？”此所谓“大胆而荒谬之假设”者，据陈先生云：“颇疑端生亦曾随父往云南，佩荃诗所谓‘西南渐有声’者，即指是言……”实则端生夫谪不归，深闺独怨，当其父赴云南临安府同知之任时，携之同往，藉以稍减其别凤离鸾之感，此亦情理所可有者，未见其如何特别“大胆而荒谬”之处也。陈先生于此郑重言之，殆毋因处处以自身之遭遇与端生相比拟，突发现此一特殊相同之点，而不敢自信，遂作是语耶？故后文论《再生缘》中“白芍送腊”、“红梅迎春”等句，疑与云南气候未能相符时，复下一转语曰：“但寅恪曾游云南，见旧历腊尽

春回之际，‘百花齐放’（英时按：此引号系原有，殊为奇特，然亦无以解之也。姑志之以存疑），颇呈奇观。或者端生之语实与云南临安之节物相符应，亦未可知也。”

其三则感于端生之生不逢辰，故前引文中已有“容甫之言其在当日，信有征矣！”之语，意谓端生以才女而生当“女子无才便是德”之时代中，无怪其遭逢坎坷，抱恨以终也。陈先生于论及《再生缘》之思想时云：“端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗，自为一般人所非议，……抱如是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉！又何足异哉！”陈先生之所以于端生之不能见容于当世，一再致其叹息者，实以彼自身今日之处境殊有类乎才女之在往昔。故文末有云：“又所至感者，则衰病流离，撰文授学，身虽同于赵庄负鼓之盲翁，事则等于广州弹弦之瞽女。荣启期之乐未解其何乐，汪容甫之幸亦不知其何幸也。”合而观之其意不亦显然欤？

昔王国维先生自沉之后，陈先生尝撰有挽词一篇，其序言中论王先生之死因有云：当一文化变迁之时，凡为此文化所化之人必感痛苦，其承受此文化之量愈闳，则所感之痛苦亦必愈深。今按陈先生本人亦正是深为中国旧文化所化之人。当王观堂先生死时，彼已有“神州祸乱何时歇，今日吾曹皆苟活”之感触，则在今日其内心之痛苦，更不言可知矣！《元白诗笺证稿》中有一段极沉痛之文字，而颇易为读者所忽略，兹遂录于下，以供参证焉。

> 纵览史乘，凡士大夫阶级之转移升降，往往与道德标准及社会风习之变迁有关。当其新旧蜕嬗之间际，常是一纷纭综错之情态，即新道德标准与旧道德标准，新社会风习与旧社会风习并存杂用，各是其是，而互非其非也。斯诚亦事实之无可如何者，虽然，值此道德标准社会风习纷乱变易之时，此转移升降之士大夫阶级之人，有贤不肖拙巧之分别，而其贤者拙者常感受痛苦，终于消灭而后已。其不肖者巧者则多享受欢乐，往往富贵荣显，身泰名遂。其故何也！由于善利用或不善利用此

两种以上不同之标准及习俗以应付此环境而已。（页 78）

吾不知今日中国大陆士大夫阶级中由于“善应付此环境”而致“富贵荣显，身泰名遂”之徒读此等文字后作若何之感想，吾读此文则似觉眼前有一贤而拙之士大夫阶级之人如陈寅恪先生者由于不胜其历史文化之重负及因之而生之痛苦感，而渐有趋于消逝之象。抑又有进者，今日大陆贤而拙之士大夫“恐止陈先生一人或极少数人而已！”（借用陈先生论端生语）而此一人或少数人又必四顾茫茫，虽欲求一知己而不可得焉。于何征之？曰：此可由陈先生论端生之妹长生之语知之者也。陈先生之言曰：

观其于织素图感伤惓恋，不忘怀端生者如此，可谓非以势利居心，言行相符者矣！呜呼！常人在忧患颠沛之中，往往四海无依，六亲不认，而绘影阁主人于茫茫天壤间，得此一妹，亦可稍慰欤？

呜呼！何其言之哀，使人不忍卒读，以至于如是之深且切耶？虽然，此已不仅为自伤，而实别有触于世变，即本文之所欲深论者也。陈先生论庾子山与汪彦章文词之美尝云：

庾汪两文之词藻固甚优美，其不可及之处，实在家国兴亡哀痛之情感，于一篇之中，能融化贯彻……

英时案：吾人若取陈先生论庾汪之文者以论陈先生此书，亦殊无不合之处。习读陈先生之学术著作者，当深知先生行文向极简洁，不事枝蔓。独《论再生缘》一书之体裁与以往之撰述迥异其趣：其中不仅随处流露家国兴亡之感慨如前文所已备举者，且起首结尾皆以此类感慨为始终。先生治史颇究心于文体，而往往有精美之论，则此书之别成一格必有深心存乎其间，可不待论矣！或者有人焉，以吾说为不足信，而视陈先生之感慨不过抒其一己之哀思。

然试以先生所谓“家国兴亡哀痛之情感于一篇之中，能融化贯彻”之旨衡之，当知其必不然也。若进而一察下文所引诗文，则《论再生缘》一书实以写“兴亡遗恨”为主旨，个人之感怀身世，犹其次焉者耳！兹先迻录其1954年春所作之七绝二首于下：

甲午岭南春暮忆燕京崇效寺牡丹及青松红杏卷子有作

回首燕都掌故花，花开花落隔天涯。天涯不是无归意，争奈归期抵死赊。（原注：改宋人词语。）

红杏青松画已陈，兴亡遗恨尚如新。山河又送春归去，肠断看花旧日人。

是知此书之写“兴亡遗恨”，作者固已点出之矣！而尤足以显出陈先生对当时学术文化状态之反应者，则为书中论思想自由之文：

吾国昔日善属文者，常思用古文之法，作骈俪之文。但此种理想能具体实行者，端系乎其人之思想灵活，不为对偶韵律所束缚。六朝及天水一代思想最为自由，故文章亦臻上乘，其骈俪之文遂亦无敌于数千年之间矣。……故此等之文，必思想灵活之人始得为之，非通常工于骈四俪六，而思想不离于方罫之间者，便能操笔成篇也。今观陈端生《再生缘》第一七卷中自序之文，与《再生缘》读者梁楚生第二十卷中自述之文，两者之高下优劣立见。其所以致此者，鄙意以为楚生之记诵广博，虽或胜于端生，而端生之思想自由，则远过于楚生。撰述长篇之排律骈体，内容繁复，如弹词之骈体者，苟无灵活自由之思想，以运用贯通于其间，则千言万语，尽成堆砌之死句，即有真实情感，亦堕世俗之见……故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例可概其余。此易见之真理，世人竟不知之，可谓愚不可及矣。

此节痛斥极权统治者箝制思想，窒息文学之愚昧，诚可谓情

见乎辞。夫吾国文学之价值问题，以非属本篇范围，兹不置论。然就吾国文学之发展环境言，则虽在上为残暴之君亦未尝对文学有何控制驾驭之事，此事实之昭然而无可曲解者。故吾人实可谓中国文学自三百篇以降皆在思想自由之气氛中成长者也。有清一代最以文字狱著称，而乾隆一朝尤为酷烈。然试一察当时之文学作品，如南方弹词之《天雨花》与北方说部之《红楼梦》，当时称之为“南花北梦”者，均为吾国文学史上不朽之杰构。而陈先生所击节称赏之《再生缘》弹词亦成于乾隆之世，可知文化统治之铁腕犹未尝及于文学也。故陈先生所谓“无自由之思想，则无优美之文学”，固国人所习知之真理。信如是，则陈先生斥之为“愚不可及”之“世人”者，舍今日大陆之情形而外，更复何所指乎？又至可注意者，陈先生此书之撰述，依吾人上文之推定，在1953年与1954年之间。此一时期亦正值国内大举清算“资产阶级文学观”之前夕。俞平伯之《红楼梦研究》最初受攻击之时间为1954年之9月，次年5月复有清算胡风之事。今陈先生之书是否迟至1954年9月尚未杀青，殊无可考。以情理度之或当稍前。（英时按：陈先生书中已引及甲午春暮之诗，则此书之成最早亦当在1954年夏季也。）陈先生在当时“山雨欲来”之际，精神上亦必感受极深之苦闷，故于写此书时遂不觉处处流露其对思想不自由之厌恶之情，而婉转不能自已。总之，陈先生此节文字实有为之作而非泛论之辞，则可以不待烦言而决者也。

虽然，陈先生固熟读史乘之人，思想之压制，文学之摧残，纵可奏效于一时，亦绝不能行之于久远。此所以书中论及端生祖父陈句山及其《紫竹山房诗文集》之消沉隐晦，为至可玩味之文也。兹不避繁长而节录于下：

> 句山虽主以诗教女子，然深鄙弹词之体。此老迂腐之见囿于时代，可不深论。所可笑者，端生乘其回杭州之际，暗中偷撰《再生缘》弹词。逮句山返京时，端生已挟其稿往登州以去，此老不久病没，遂终身不获见此奇书矣。即使此老三数年后，犹复健在，孙女辈日侍其侧者，而端生亦必不敢使其祖

得知其有撰著郎姑野媪所惑溺之弹词之事也。不意人事终变，“天道能还”，（原注：《再生缘》第一七卷第六五回首节云：“问天天道可能还。”）《紫竹山房诗文集》若存若亡，仅束置图书馆之高阁，博雅之目录学者，或略知其名，而《再生缘》一书，百余年来吟诵于闺帏绣闼之间，演唱于书摊舞台之上。近岁以来虽稍衰歇不如前此之流行，然若一取较其祖之诗文，显著隐晦，实有天渊之别，斯岂句山当日作才女说，痛斥弹词之时所能料及者哉！

此番议论，质言之，即少陵所谓“尔曹身与名俱灭，不废江河万古流”之意是已，吾人若取此段文字与作者执笔时之思想背景，如上文所已指陈者，会合而观之，则不唯更能得作者意指之所归，抑且可以想见此一老史学家之信念之坚为何如也！

抑更有可悲者，近十年来，吾国旧有之艺术，其稍幸者，则或亡其实而犹存其名，其不幸者，则已被视为封建之余孽，而形迹并灭之矣！如弹词者即属于不幸之一类也。故陈先生撰此书时已于弹词之“衰歇”深致其慨叹。然此一源远流长之艺术之衰歇，固非先生所忍见者，先生之言曰：

今寅恪殊不自量，奋其谫薄，特草此文，欲使《再生缘》再生，句山老人泉底有知，以为然耶？抑不以为然耶？

夫《再生缘》为吾国旧文化之产物，其中所表达之思想，如女扮男妆、中状元之类，即在昔日士大夫观之，已不免于陈腐庸俗之讥，更何论乎今日耶？此类作品若欲流行不衰，其先决之条件厥为产生此种作品之文化环境不变，或即有所改易亦未至根本动摇此文化基础之境。否则即使无外施之强力，恐亦不能逃于物竞天择之命运也。陈先生毕生寝馈史籍，宁不解此？处今日大陆之境遇，陈先生又岂真能自信其可凭一纸之力使《再生缘》再生欤？此实情理之绝不可通者。今英时不辞讥骂，欲为陈先生强作解人。颇疑陈先生

欲使之再生者不徒为《再生缘》之本身，其意得毋尤在于使《再生缘》得以产生及保存之中国文化耶？否则皮之不存，毛将焉附，而陈先生又何独厚于一《再生缘》哉！果如是，则陈先生一人之所向往者亦即吾辈今日海外之士及天下苍生所日夜焚香祈祷之事也。虽然，吾实不能无疑而更不能无忧。以如此之人心，如此之世局，欲挽汉家十世之厄，吾诚不知何术以致之，此陈先生所以寄望于“人事终变，天道好还”，其志为可悲而其情尤为可悯也。昔宋时女真入汴，悉掳宋室君主后妃宗室以北去，而汪彦章代废后告天下手书，有“虽举族有北辕之衅，而敷天同左袒之心”之句，陈先生引之，以为是赵宋四六之文之冠。情在言中，意出弦外，诚先生所谓“古典今事，比拟适切”者也。而吾人唯一可引以自慰者，岂亦在斯乎？岂亦在斯乎？

吾既写吾读寅恪先生《论再生缘》之感想竟，兹再录先生附载于书后之七律数首于下，并略加解说焉：

蒙自南湖作

景物居然似旧京，荷花海子忆升平。桥头鬓影还明灭，楼外笙歌杂醉醒。南渡自应思往事，北归端恐待来生。黄河难塞黄金尽，日暮人间几万程。

昆明翠湖书所见

照影桥边驻小车，新妆依约想京华。短围貂褶称腰细，密卷螺云映额斜。赤县尘昏人换世，翠湖春好燕移家。昆明残劫灰飞尽，聊与胡僧话落花。

咏成都华西坝

茂草方场广陌通，小渠高柳思无穷。雷车乍过浮香雾，电笑微闻送远风。酒醉不妨胡舞乱，花羞翻讶汉妆红。谁知万国同欢地，却在山河破碎中。

乙酉冬夜卧病英伦医院，听人读熊式一君著英文小说名《天桥》者，中述光绪戊戌李提摩太上书事。忆壬寅春随先兄师曾等东游日本，遇李教士于上海。教士作华语曰：“君等世家子弟，能东游，甚善。”故诗中及之，非敢以乌衣故事自况也。

沉沉夜漏绝尘哗，听读佉卢百感加。故国华胥犹记梦，旧时王谢早无家。文章瀛海娱衰病，消息神州竞鼓笳。万里乾坤迷去住，词人终古泣天涯。

丙戌春以治目疾无效，将离伦敦返国，暂居江宁感赋。

金粉南朝是旧游，徐妃半面足风流。苍天已死三千岁，青骨成神二十秋。去国欲枯双目泪，浮家虚说五湖舟。英伦灯火高楼夜，伤别伤春更白头。

癸巳秋夜，听读清乾隆时钱唐才女陈端生所著《再生缘》第一七卷第六五回中，“惟是此书知者久，浙江一省遍相传。髫年戏笔殊堪笑，反胜那，沦落文章不值钱”之语及陈文述《西泠闺咏》第一五卷绘影阁咏家□□诗，“从古才人易沦谪，悔教夫婿觅封侯”之句，感赋二律。

地变天荒总未知，独听凤纸写相思。高楼秋夜灯前泪，异代春闺梦里词。绝世才华偏命薄，戍边离恨更归迟。文章我自甘沦落，不觅封侯但觅诗。

一卷悲吟墨尚新，当时恩怨久成尘。上清自昔伤沦谪，下里何人喻苦辛。彤管声名终寂寂，青丘金鼓又振振。（原注：《再生缘》叙朝鲜战争。）论诗我亦弹词体，（原注：寅俗昔年撰《王观堂先生挽词》，述清代光宣以来事，论者比之于七字唱也。）怅望千秋泪湿巾。

英时按：陈先生以上七律七首，起自民国二十七年，即1938年，迄于癸巳，即1953年，在时间上恰包括自抗战发生至中国共产党兴起一段期间。若就此一段历史之发展阶段言，则前三首写抗

战时之景象，中二首书国共内战时羁旅国外之感慨，最后二首盖透露1949年之后身居中国大陆之心境也。七首之诗，安排如此，此正陈先生所谓“家国兴亡哀痛之情感，于一篇之中，能融化贯彻”者，亦《桃花扇》“离合之情，兴亡之感，融洽一处，细细归结，最散最整，最幻最实，最曲迂，最直截”之感也。故此七首之诗者，分而读之则诗，合而观之直是当代之史耳！至于词意之缠绵悱恻，低回不尽，读者自能知之，不待更添蛇足矣！又陈先生屡引端生“蚤为今日谶”之语，以证其“赵庄负鼓”之言不幸而验，骤视之，则似书中所附诸诗果皆所以寄一己之感慨者。然细按以上七首诗中之文义，几无一句不寓伤时之意。是知“蚤为今日谶”者，盖谓此一“地变天荒”之结局已早在预料之中；观夫蒙自、昆明、成都三首，则作者之意固已显然可见。感怀身世即所以凭吊兴亡，斯又其证也！

本文撰于1958年

（《陈寅恪晚年诗文释证》，台北：东大图书公司，1998年）



古典与今典之间
——谈陈寅恪的暗码系统（1984）

笺释陈先生晚年诗文涉及一个独特的方法论的问题。我愿借此机会加以较有系统的说明。关于这个问题，我虽先后在《晚年心境》和《释证》两篇长文中随处有所点明，但都语焉不详。《释证》发表以来，凡是对中国旧诗传统具有素养或熟悉陈先生晚年著作的读者对我的解释大体上都没有异议，偶有商榷也仅仅限于局部枝节的方面。但是也有少数读者，或由于未曾细读陈先生的诗文，或因为对旧诗所涉甚浅，总不免疑心我的解释有些地方过于深曲，甚至"穿凿"。对于后一类的读者，我实在没有办法，而且也无必要，使他们完全信服。如果这一类的读者一定要追问到底，那么我只有请他们去熟读陈先生的著作，尤其是《柳如是别传》。"旧书不厌百回读，熟读深思子自知"；"读书百遍，其义自见。"这些老话在今天还是有崭新的意义的。

陈先生晚年的诗大体可分为两类：第一类是古典和今典各仅一层的诗，如《青鸟》、《吕步舒》等诗，我们只要考出其中关键词语的出处（如"玉版"、"无酱"、"借粗"等）及当时的大事，便可获得确解。第二类则比较困难，不但其中古典、今典不止一层，而且往往还藏了他自己独创的密码（如双关语、歇后语、谐音字等，不一而足）。关于这一类的诗，我们无法将其中五花八门的手法化约为一条或几条通则。他写这一类的诗有时真是使出了浑身解数，使人应接不暇。其中较简单的如《霜红龛集·望海诗》已涵了四层古典：傅青主原诗是最表面的一层，《傅青主先生年谱》中的罗振玉按语是第二层，虬髯客的传奇是第三层，张苍水《上延平王书》是

最深的一层。这四层之中，第一、第三层是明的，第二、第四层则是暗的。而且暗的如果考不出来，明的也解不透彻。其最复杂的例子则是《唯见林花落》一诗。此诗的今典便有两层：一层是苏共清算斯大林，一层是毛泽东为斯大林的辩护；其古典也有三层，杜甫《别房太尉墓》是表面的一层，陈宝琛的《感春》、《落花》诸诗是烘托全诗主旨的一层，陆游《花时遍游诸家园》则是隐在内部的一层。除此之外，这首诗还包含了藏名、谐音种种密码，其复杂的情形真是一言难尽。所以关于陈先生第二类的诗，我们只能个别处理，一字、一音、一词、一句都不能轻轻放过，这是所谓由局部来解全诗。但是另一方面，我们又必须通读他晚年甚至早年的全部诗文来断定某一首诗或一篇文章的含义。例如《赠吴雨僧》的“弦箭文章”也须和早年的《阅报戏作二绝》以及《柳如是别传》中所用的“本初弦上之箭，黄祖腹中之语”相参证始得其命意所在。《论唐高祖称臣于突厥事》必须与《唐代政治史述论稿》以及1945年所写《玄菟》、《时议》诸诗参伍以求始能明其指归。又如“北归”问题，倘非通解一切有关诗句，并参考《再生缘》中“北归端恐待来生”的自注以及《柳如是别传》中论钱牧斋“随例北迁”各节，便无法了解他的晚节中最重要的一件大事。这则是所谓以全体来说明局部。而且这种循环往复的诠释也不是一次即可了结的，有时必须来回多次才能比较彻底地解决一个具体的问题。如果我们的目的是全面地掌握他的晚年心境，那么这个循环圈不但必须不断地扩大，并且圈子更是绕不尽的。

以上所说虽似曲折幽深，其实甚为平实，陈先生本人的著作便完全根据这一循环诠释的方法，《柳如是别传》尤其是一个最突出的例子。他说：

> 自来注释诗章，可别为二。一为考证本事，一为解释辞句。质言之，前者乃考今典，即当时之事实。后者乃释古典，即旧籍之出处。（《柳如是别传》，页7）

这是从部分解全体的途径。但是他又说：

> 若钱柳姻缘诗，则不仅有远近出处之古典故实，更有两人前后诗章之出处。若不能探河穷源，剥蕉至心，层次不紊，脉络贯注，则两人酬和诸作，其辞锋针对，思旨印证之微妙，绝难通解也。（页 12）

这便是由全体来通解局部的途径了。这种循环往复的解释法也不是陈先生所独创的；他是继承并发挥了清代解经的朴学传统。清初黄宗羲在《万充宗墓志铭》中说：

> 充宗以为非通诸经不能通一经，非悟传注之失则不能通经，非以经释经则亦无由悟传注之失。何谓通诸经以通一经？经文错互，有此略而彼详者，有此同而彼异者。因详以求其略，因异以求其同，学者所当致思也。何谓悟传注之失？学者入传注之重围，其于经也，无庸致思。经既不思，则传注无失矣，若之何而悟之？何谓以经解经？世之信传注者过于信经……充宗会通各经，证坠辑缺；聚讼之议，涣然冰释。(《撰杖集》)

这显然是经学上以全体解部分的方法。清代中叶的戴震则说：

> 经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。(《与是仲明论学书》，见《戴震文集》卷九）

这是乾嘉经学所强调的"读书必先识字"的理论，其重点在于由部分以通全体。陈先生出身乾嘉经史之学，但却不为末流"往而不复"的片面性所限，重新打通了诠释循环圈。不但如此，他更把这个循环圈扩大应用到文史研究方面。这是他超越乾嘉的真正关键所在。我们只要把上引《柳如是别传》中所标举的两条"义例"和黄宗羲、

戴震的方法论加以对比，即可见其学术渊源之所在。

但是陈先生在研究钱柳姻缘诗的时候，却遇到了传统经学上所没有的特殊情况，即因避时忌或其他原因而产生的种种隐语。关于时忌的隐讳，这是人人都知道的。陈先生在《别传》第五章开宗明义即郑重言之，而笺释牧斋《投笔集》时尤反复致意。这种隐讳，用方中履的话来说，便是所谓“讳忌而不敢语，语焉而不敢详”（见《汗青阁文集》卷下《吴孝隐先生墓志铭》）。明清之际的遗民一方面不甘埋没其志节和当时的事实，然而另一方面又不敢明言，因此被逼折入了一条自创隐语系统的曲径。隐语的方式千奇百怪，因人因事而异，钱牧斋以弈棋为隐语即是一例。（参看《别传》，页1014—1015）但牧斋借历史来暗示一己当身的遭遇和感慨尤其值得注意。陈先生在讨论牧斋《杜诗笺注》和朱鹤龄（长孺）《杜诗辑注》时特别指出：

> 细绎牧斋所作之长笺，皆借李唐时事，以暗指明代时事，并极其用心抒写己身在明末政治蜕变中所处之环境。实为古典今典同用之妙文。长孺以其与少陵原作无甚关系，概从删削，殊失牧斋笺注之微旨。（页1000）

陈先生不但深明牧斋的隐语，而且他晚年更有意识地在诗文中创造自己的暗码系统。即以上引这段话来说，它表面上是谈钱注杜诗，而其实正是向读者郑重透露他自己笺释钱柳姻缘诗的隐情。所以这是一条极重要的伏线，千万不可放过。我以前已指出，《论再生缘》和《柳如是别传》中随处附入他自己感慨的诗篇，是他晚年著作中一个极不寻常的变体。他是在告诉读者，这两部书不是单纯的历史考证，其中都有他自己在内。现在看到这一段话，这一点便更无可疑了。他也是“极其用心抒写己身在政治蜕变中所处之环境”；他的《别传》尤其是“古典今典同用之妙文”。《别传》一方面写钱柳，一方面讲他和陈夫人的关系。他没有听从陈夫人的意见，及早浮海去台湾，便是《别传》中最重要的“今典”之一。所

以牧斋《投笔集》和杜甫《秋兴》八首先后共十三叠，他却特别对第三叠最为重视。这固然是因为此叠“乃专为河东君而作”（页1172），但同样重要的一个原因则是此叠题为“八月初十日小舟夜渡，惜别而作”。他说：

> 第三叠“小舟夜渡，惜别而作”八首，殆因此时延平之师虽败于金陵，然白茆港当有郑氏将领所率之船舶，牧斋欲附之随行，后因郑氏白茆港之舟师，亦为清兵所击毁，故牧斋随行之志终不能遂，唯留此八首于通行本《有学集》中，以见其微旨，但以避忌讳，字句经改易甚多，殊不足为据。此叠八首，不独限于个人儿女离别之私情，亦关民族兴亡之计。吾人至今读之，犹有余恸焉。（页1168）

这一段话更不啻是把他自己的心事和盘托出。他用“殆因”两字解释牧斋有随郑氏舟师浮海去台湾之意，即见其为推测之辞，并无确证。若再参以下文推测辛丑逼除，牧斋自白茆港移居城内，而河东君仍留居芙蓉庄，“殆以为明室复兴尚有希望，海上交通犹有可能。较之牧斋之心灰意冷，大有区别”（页1183）。这便更和陈夫人去香港而他自己坚持留在广州的情事若合符节了。陈先生关于钱柳欲去台湾的推测纵未必可信，但是他借钱柳之事暗指他和陈夫人“所处之环境”却已昭然若揭。他怎样解释钱牧斋的《杜诗笺注》，我们便得怎样解释他的《钱柳姻缘诗笺释》。即使他的解释或不免失之深曲，我们“以其人之道还治其人之身”却仍然是万无一失的。在方法论上，这是理解《柳如是别传》的主要关键所在。

这一方法同样可以施于解释他自己的诗章上面。让我就常见的几种手法举例略作说明。他在《别传》第二章中说：

> 明末人作诗词，往往喜用本人或对方，或有关之他人姓氏，明著或暗藏于字句之中。斯殆当时之风气如此，后来不甚多见者也。（页17）

他所举之例甚多，如河东君《次韵答牧翁冬日泛舟诗》："越歌聊感鄂君舟"，"春前柳欲窥青眼"，"年年河水向东流"等句，分藏"柳河东君"四字。又如《春日我闻室作，呈牧翁》诗："此去柳花如梦里，向来烟月是愁端。画堂消息何人晓"，并"珍重君家兰桂室，东风取次一凭阑"等句，分藏"柳如是河东君"六字。他所指出分藏姓名虽非全依一定的顺序，并且个别之字也可以用音同形近者代替（如"何"之于"河"）。我相信他的说法大致是可信的。因为中国藏名诗的传统很古老，辽代宣懿皇后（1040—1075）的《忆古诗》便已被人指为有"藏名"之嫌了（见王鼎《焚椒录》）。纵使我们对他的说法存疑，我们仍然可以放心大胆地用他的原则来读他自己的诗。所以《唯见林花落》中分藏"斯大林"、"俄罗斯"、"共产党"等名字便决无穿凿附会的嫌疑。

又关于诗中具有明暗双重或多重古典的问题，陈先生说：

> 又牧翁"有美一百韵"，甚夸河东君，广引柳姓世族故实。读者似以为牧翁既称柳如是为河东君，因而赋诗，遂博征柳姓典故，以资藻饰。殊不知牧翁取柳姓郡望，号之为河东君者，不过由表面言之耳。其实牧翁于此名称，兼暗寓《玉台新咏》"河东之水向东流"一诗之意，此名巧切河东君之身分，文人故作狡狯，其伎俩可喜复可畏也。（页32）

"文人故作狡狯，其伎俩可喜复可畏"也是夫子自道的话。我们以此意来解析《弦箭文章》一诗便可知他明用"文章巨公"，而暗中实用"天子"之"巨公"，确然无疑。他解释归玄恭送给牧斋的春联："居东海之滨，如南山之寿"，说玄恭表面上是用《诗经》、《孟子》的成语，但实际上则从庾信《哀江南赋》之"畏南山之雨，忽践秦庭。让东海之滨，遂餐周粟"脱胎而来，乃"暗寓惋惜之深旨，与牧斋降清，以著书修史自解之情事最为切合"（《别传》，页2）。他的深层解释诚极见匠心，至于玄恭本意是否如此则已难确

言。但是他在这里却指示了我们如何去通解他自己的诗章，即在诗表面的古典之外还必须注意隐蔽的古典。

我在《晚年心境》和《释证》两文中曾一再提醒读者注意他在诗中的自注，如1954年《无题》诗末句、《论再生缘》中“北归端恐待来生”以及“天上素娥原有党”的注语。这并不是我疑心生暗鬼，我其实正是根据他自己的提示去理解的。他在讨论钱牧斋《柳如是过访山堂，枉诗见赠。语特庄雅，辄次来韵奉答》诗中的自注说：

> 又牧斋不于此诗其他诸句，著明所用《西京杂记》云溪友议《维摩诘经·柳氏传》之典故，转独于第四及第七八等句，不惮烦劳，特安蛇足。岂以河东君或松圆未读《李翰林集》及《玉台新咏》耶？由是言之，牧斋之自注，必有深旨，非浅人粗读所能尽解也。（页527）

我们必须懂得“自注必有深旨”这句话才能“尽解”他的诗意，否则便难逃“浅人粗读”之讥了。

最后让我再谈谈陈先生在1965年为《与刘叔雅论国文试题书》一文所写的《附记》中的一节，以结束这篇讨论。他在这篇《附记》中解释他为什么三十年前在清华大学国文入学试中要出“孙行者”为对子的题目。他说：

> 其对子之题为“孙行者”，因苏东坡诗有“前生恐是卢行者，后学过呼韩退之”一联。“韩卢”为犬名（原注：见《战国策·十·齐策》欲伐魏条及《史记·七九·范雎传》，“行”与“退”皆步履进退之动词，“者”与“之”俱为虚字。东坡此联可称极中国对仗之能事。冯应榴《苏文忠公诗注·四五》未知“韩卢”为犬名，岂偶失检耶？抑更有可言者，寅恪所以以“孙行者”为对子之题者，实欲应试者以“胡适之”对“孙行者”。盖猢狲乃猿猴，而“行者”与“适之”意义音韵皆可

相对，此不过一时故作狡狯耳。又正反合之说，（英时按：此指原文所云凡上等对子皆具正反合之三阶段，即黑格尔的辩证法。）当时惟冯友兰君一人能通解者。盖冯君熟研西洋哲学，复新游苏联返国故也。今日冯君尚健在，而刘胡并登鬼录，思之不禁惘然！（见《金明馆丛稿二编》，页227—228）

先说几句题外的话。文末提到冯友兰，说他是当时唯一懂辩证法的。其言外的讥刺之意是很显然的。事实上，30年代中国的黑格尔专家之中，冯友兰的名字是连边也沾不上的（可参看贺麟《康德、黑格尔哲学东渐记》，《中国哲学》第二辑，1980年3月）。以寅恪先生平日立言之慎，他似乎不应该随便说这样的外行话，所以他这里是指冯氏在1949年后的表现而言的。换言之，尽弃己说而归宗于马克思主义（“正反合之说”），冯友兰是表现最突出之一人。我们必须记得，冯友兰的《中国哲学史新编》这时刚刚印行不久，（第一册完稿于1962年5月，《题词》七律一首以毛泽东比孔子并自称已“换骨脱胎”则在6月。修订本是1964年出版的。）寅恪先生此语一定是有感而发的。其次则文末特别提及胡适之、刘叔雅已逝世，结以“思之不禁惘然”一语。这是他借此机会对胡氏表示悼念之意。大陆学人在“文革”以前的文字中公开提到胡氏之名则必加恶言，否则在不得不涉及时只好隐去其名。连寅恪先生的旧文重印也不例外。例如他的《西游记玄奘弟子故事之演变》一文，原有“胡适教授西游记考证亦引之”一句话。但是在《金明馆丛稿二编》中，这句话已变成“近人西游记考证亦引之”了（页196）。这是谁的改笔姑不置论。我举此《附记》之文是要指出：像他这样提到胡适不加恶言，且致怀念之意，是三十年来从所未有之事。从这里我们也可看出寅恪先生决不肯放过任何一个可以表达他的真正意向的机会。他的晚年诗文为什么不易通解，为什么必须往“深曲”处求，以及我们为什么对其中每一字每一句都不能掉以轻心，这篇《附记》的最后几句话已提供极为明确的解答。他在短短的五十余字之内便一方面斥责了冯友兰，另一方面又悼念了胡适之。

回到正题，再说东坡一联。《战国策》、《史记》虽是东坡烂熟于胸的作品，但是他此处是否自觉地暗用“韩卢”之名却颇难证实。因为以严格的顺序而言，“卢”在“韩”前，是“卢韩”而非“韩卢”。《战国策》说“韩卢者，天下之壮犬也。”《史记索隐》则补充曰：“是韩呼卢为犬。”《索隐》的解释似不甚妥当。“卢”本是猎犬，《诗经·齐风·卢令》可证，古今皆无异辞。（唯王闿运《诗补笺》谓卢即驴，恐不可从。）所以“韩卢”应即指韩国产的一种凶猛的猎犬。后世注此诗者都未往“韩卢”上去联想，殊不足怪。只有陈先生的独特的思路和丰富的文史知识才会使他的理解深曲至此。无论此说能否成立，我们都可以由此而悟到他自己的诗篇中必然隐藏了一层又一层的暗典。这样看来，如果说他的“巨公”只有“文章巨公”的表层古典，没有“天子”的里层古典，那便很难使人相信了。《附记》中又说“行者”与“适之”的“意义音韵皆可相对”，这也是极值得注意的话。“行者”与“适之”的意义相对是一望可知，然而音韵何以也能相对呢？其实他这里即指双声的关系而言。原来“行”与“适”意义相通而子音相近，“者”与“之”则是双声。这便足以证实《唯见林花落》中的“共断肠”就是“共产党”的谐音了。“断肠”与“产党”不仅双声，而且叠韵，即六朝人所谓“反语”，如“东田”的反语便是“童颠”之类。（参看赵翼《廿二史札记》卷十二“六朝多以反语作谶”条）陈先生对这一伎俩还会不熟悉吗？这篇《附记》是他的最后文字之一，其中含义甚为复杂（详见下文《文史互证·显隐交融》）。但其作用之一无疑即在提供一条线索，指示读者怎样去破解他的晚年诗文中的暗码系统。《附记》已点明了他是“故作狡狯”；这句话是和《别传》中所谓“文人故作狡狯，其伎俩可喜复可畏”遥相呼应的。我们如果仍然视而不见、听而不闻，那便未免太愧负此翁的苦心孤诣了。

总之，陈先生晚年诗文中埋藏了一套独特的暗码系统，但他同时又到处留下线索，指点我们怎样去凿通这套系统。我的《释证》便是完全依照他的指示而写成的。我持以解释他的晚年诗文的一套方法也就是他解释钱柳姻缘诗的方法。这套方法是独特的，因此不

能随便扩大运用到其他不同类的作品上去。换句话说，它只能用来解释遗民的隐语诗文。在这一范围内，这套方法的有效性是无可置疑的。只要运用得谨慎，它决不致引起穿凿附会的流弊。我希望这篇短论可以基本上澄清关于陈先生诗文的解释方法的问题，我已尽可能地用最浅显的语言说明我为什么必须采用这样一种特殊的方式来阐发陈先生的晚年心境，但由于他的诗文本身极尽深曲复杂之能事，要想通俗化到“老妪都解”的程度，那是办不到的。所以最后我只好说我的释证不过是“姑妄言之”，读者也不妨“姑妄听之”可也。

1984 年 9 月

（《陈寅恪晚年诗文释证》，台北：东大图书公司，1998 年）



怎样读中国书（1990）

读书方法因人而异、因目的而异、因学科而异、因书而异……所以读书方法是很不容易写的题目。而且一提到“读书方法”，好像便给人一种印象，以为读书有一定的方法，只要依之而行，便可读通一切的书。这是会发生误导作用的。《开卷》专刊以“我的读书方法”辟为专栏是一个比较聪明的作法，因为读书方法确是每个人都不一样。

但是我在构思这篇短文时，还是不免踌躇，因为我从来没有系统地考虑过：我这几十年究竟是用哪些方法来读书的。现在回想起来，我似乎变换过很多次的读书方法，这和我自己的思想变迁以及时代思潮的影响都有关系。但是所谓“方法的变换”并不是有了新的方法便抛弃了旧的方法，而是方法增多了，不同的方法在不同的研读对象上可以交互为用。我从前提出过“史无定法”的观念，我现在也可以扩大为“读书无定法”。不过这样说对于青年读者似乎毫无用处。如果详细而具体地讲，那便非写一部很长的“读书自传”不可。

我另外也感到一个困难：我究竟对谁说“读书方法”呢？我现在姑且假定我的读者是有志于研究中国文史之学的青年朋友，和四十年前的我差不多，即正想走上独立治学的路，但是还没有完全决定选择哪一种专门。

中国传统的读书法，讲得最亲切有味的无过于朱熹。《朱子语类》中有《总论为学之方》一卷和《读书法》两卷，我希望读者肯花点时间去读一读，对于怎样进入中国旧学问的世界一定有很大的帮助。朱子不但现身说法，而且也总结了荀子以来的读书经验，最能为我们指点门径。

我们不要以为这是中国的旧方法，和今天西方的新方法相比早已落伍了。我曾经比较过朱子读书法和今天西方所谓“诠释学”的异同，发现彼此相通之处甚多。“诠释学”所分析的各种层次，大致都可以在朱子的《语类》和《文集》中找得到。

古今中外论读书，大致都不外专精和博览两途。

“专精”是指对古代经典之作必须下基础功夫。古代经典很多，今天已不能人人尽读。像清代戴震，不但十三经本文全能背诵，而且“注”也能背诵，只有“疏”不尽记得，这种功夫今天已不可能。因为我们的知识范围扩大了无数倍，无法集中在几部经、史上面。但是我们若有志治中国学问，还是要选几部经典，反复阅读，虽不必记诵，至少要熟。近人余嘉锡在他的《四库提要辨证》的《序录》中说：“董遇谓‘读书百遍，而义自见’。固是不易之论。百遍纵或未能，三复必不可少。”至少我们必须在自己想进行专门研究的范围之内，作这样的努力。经典作品大致都已经过古人和今人的一再整理，我们早已比古人占许多便宜了。不但中国传统如此，西方现代的人文研究也还是如此。从前芝加哥大学有“伟大的典籍”（Great Books）的课程，也是要学生精熟若干经典。近来虽稍松弛，但仍有人提倡精读柏拉图的《理想国》之类的作品。

精读的书给我们建立了作学问的基地；有了基地，我们才能扩展，这就是博览了。博览也须要有重点，不是漫无目的的乱翻。现代是知识爆炸的时代，古人所谓“一物不知，儒者之耻”，已不合时宜了。所以我们必须配合着自己专业去逐步扩大知识的范围。这里需要训练自己的判断能力：哪些学科和自己的专业相关？在相关各科之中，我们又怎样建立一个循序发展的计划？各相关学科之中又有哪些书是属于“必读”的一类？这些问题我们可请教师友，也可以从现代人的著作中找到线索。这是现代大学制度给我们的特殊便利。博览之书虽不必“三复”，但也还是要择其精者作有系统的阅读，至少要一字不遗细读一遍。稍稍熟悉之后，才能“快读”、“跳读”。朱子曾说过：读书先要花十分气力才能毕一书，第二本书只用花七八分功夫便可完成了，以后越

来越省力，也越来越快。这是从“十目一行”到“一目十行”的过程，无论专精和博览都无例外。

读书要“虚心”，这是中国自古相传的不二法门。

朱子说得好：“读书别无法，只管看，便是法。正如呆人相似，捱来捱去，自己却未先要立意见，且虚心，只管看。看来看去，自然晓得。”

这似乎是最笨的方法，但其实是最聪明的方法。我劝青年朋友们暂且不要信今天从西方搬来的许多意见，说什么我们的脑子已不是一张白纸，我们必然带着许多“先入之见”来读古人的书，“客观”是不可能的等等昏话。正因为我们有主观，我们读书时才必须尽最大的可能来求“客观的了解”。事实证明：不同主观的人，只要“虚心”读书，则也未尝不能彼此印证而相悦以解。如果“虚心”是不可能的，读书的结果只不过各人加强已有的“主观”，那又何必读书呢？

“虚”和“谦”是分不开的。我们读经典之作，甚至一般有学术价值的今人之作，总要先存一点谦逊的心理，不能一开始便狂妄自大。这是今天许多中国读书人常犯的一种通病，尤以治中国学问的人为甚。他们往往“尊西人若帝天，视西籍如神圣”（这是邓实克 1904 年说的话），凭着平时所得的一点西方观念，对中国古籍横加“批判”，他们不是读书，而是像高高在上的法官，把中国书籍当作囚犯一样来审问、逼供。如果有人认为这是“创造”的表现，我想他大可不必浪费时间去读中国书。倒不如像鲁迅所说的：“中国书一本也不必读，要读便读外国书”，反而更干脆。不过读外国书也还是要谦逊，也还是不能狂妄自大。

罗尔斯（John Rawls）曾有一段关于如何读书的自白，颇足发人深省。他说：“我读前人的著作，如休谟或康德，有一个视为当然的假定，即这些作者比我聪明得多。如果不然，我又何必浪费自己和学生的时间去研读他们的著作呢？如果我偶然在他们的论证中见到了一点错误，我的第一个反应是：他们自己一定早已见到了这个错误，并且处理过了。他们在哪里见到并处理了这点错误呢？这

是我必须继续寻找的；但所寻找的必须是他们自己的解答，而不是我的解答。因此我往往发现：有时是由于历史的限制，我的问题在他们的时代根本不可能发生；有时则是由于我忽略了或未曾读到他们别的著作。总而言之，他们的著作中决没有简单的一般错误，也没有关系重大的错误。”这番自白充分表现了西方学人读书的“虚心”和“谦逊”。

古人当然是可以“批判”的，古书也不是没有漏洞。朱子说：“看文字，且信本句，不添字，那里原有罅缝，如合子相似，自家去抉开，不是浑沦底物，硬去凿。亦不可先立说，拿古人意来凑。”读书得见书中的“罅缝”，已是有相当程度以后的事，不是初学便能达得到的境界。“硬去凿”、“先立说，拿古人意来凑”却恰恰是今天中国知识界最常见的病状。有志治中国学问的人应该好好记取朱子这几句话。

今天读中国古书确有一层新的困难，是古人没有的：我们从小受教育，已浸润在现代（主要是西方）的概念之中。例如原有的经、史、子、集的旧分类（可以《四库全书总目提要》为标准）早已为新的（也就是西方的）学科分类所取代。人类的文化和思想在大端上本多相通的地方（否则文化之间的互相了解便不可能了），因此有些西方概念可以很自然地引入中国学术传统之中，化旧成新。但有些则是西方文化传统中特有的概念，在中国找不到相当的东西；更有许多中国文化中的特殊的观念，在西方也完全不见踪迹。我们今天读中国书最怕的是把西方的观念来穿凿附会，其结果是非驴非马，制造笑柄。

我希望青年朋友有志于读古书的，最好是尽量先从中国旧传统中去求了解，不要急于用西方观念作新解。

中西会通是成学之后，有了把握，才能尝试的事。即使你同时读《论语》和柏拉图的对话，也只能分别去了解其在原有文化系统中的相传旧义，不能马上想“合二为一”。

我可以负责地说一句：20世纪以来，中国学人有关中国学术的著作，其最有价值的都是最少以西方观念作比附的。如果治中国

史者先有外国框框，则势必不能细心体会中国史籍的“本意”，而是把它当报纸一样的翻检，从字面上找自己所需要的东西。（你们千万不要误信有些浅人的话，以为“本意”是找不到的，理由在此无法详说。）

“好学深思，心知其意”是每一个真正读书人所必须力求达到的最高阶段。读书的第一义是尽量求得客观的认识，不是为了炫耀自己的“创造力”，能“发前人所未发”。其实今天中文世界里的有些“新见解”，戳穿了不过是捡来一两个外国新名词在那里乱翻花样，不但在中国书中缺乏根据，而且也不合西方原文的脉络。

中国自唐代韩愈以来，便主张“读书必先识字”。中国文字表面上古今不异，但两三千年演变下来，同一名词已有各时代的不同含义，所以没有训诂的基础知识，是看不懂古书的。西方书也是一样。不精通德文、法文而从第二手的英文著作中得来的有关欧洲大陆的思想观念，是完全不可靠的。

中国知识界似乎还没有完全摆脱殖民地的心态，一切以西方的观念为最后依据。甚至“反西方”的思想也还是来自西方，如“依赖理论”、如“批判学说”、如“解构”之类。所以特别是这十几年来，只要西方思想界稍有风吹草动（主要还是从美国转贩的），便有一批中国知识分子兴风作浪一番，而且立即用之于中国书的解读上面，这不是中西会通，而是随着外国调子起舞，像被人牵着线的傀儡一样，青年朋友们如果不幸而入此魔道，则从此便断送了自己的学问前途。

美国是一个市场取向的社会，不变点新花样、新产品，便没有销路。学术界受此影响，因此也往往在旧东西上动点手脚，当作新创造品来推销，尤以人文社会科学为然。不过大体而言，美国学术界还能维持一种实学的传统，不为新推销术所动。今年5月底，我到哈佛大学参加了一次审查中国现代史长期聘任的专案会议。其中有一位候选者首先被历史系除名，不加考虑。因为据听过演讲的教授报告，这位候选者在一小时之内用了一百二十次以上“discourse”这个流行名词。哈佛历史系的人断定这位学人太过浅

薄，是不能指导研究生作切实的文献研究的。我听了这番话，感触很深，觉得西方史学界毕竟还有严格的水准，他们还是要求研究生平平实实地去读书的。

这其实也是中国自古相传的读书传统，一直到30年代都保持未变。据我所知，日本汉学界大致也还维持着这一朴实的作风。我在美国三十多年中，曾看见了无数次所谓“新思潮”的兴起和衰灭，真是“眼看他起高楼，眼看他楼塌了”。我希望中国知识界至少有少数“读书种子”，能维持着认真读中国书的传统，彻底克服殖民地的心理。至于大多数人将为时代风气席卷而去，大概已是无可奈何的事。

但是，我决不是要提倡任何狭隘的“中国本土”的观点，盲目排外和盲目崇外都是不正常的心态。只有“温故”才能“知新”，只有“推陈”才能“出新”；“旧书不厌百回读，熟读深思子自知”，这是颠扑不破的关于读书的道理。

（《中国时报》，1991年7月26日开卷版，后收于《中国文化与现代变迁》，台北：三民书局，1992年）



记吴宓的“殉道”精神（2003）

《吴宓日记》（北京：三联书店，1998—1999年出版）包括了吴先生从1910年到1948年的残存日记，共十册。说它是“残存”，因为其中有很多条都在“文革”时期被抄没而遗失了。据“整理说明”，吴先生的日记一直延续到“文革”后期，1949年以下稿本，有的已焚毁，其余的尚未整理，大概是由于忌讳的缘故。蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》和吴学昭《吴宓与陈寅恪》两书中曾引用了一些1949年以后的片断，但全稿刊印，尚不知在何时。

我因为治史之故，平素最喜读日记，尤其是清末以来的学人作品。如郑孝胥、孙宝瑄、胡适等所留下的长篇日记，都是史料宝库，其中不仅多佚闻，而且往往在关键处足以阐明文化史、学术史的重要发展。《吴宓日记》是我近来闲中浏览的一部书。我的注意力不在吴先生个人的生活，而是他和20世纪上半叶文化变动的关系。现在略拈一、二事，以为谈助。详细研究，只好等待以后有机会再作尝试了。

吴宓在近代中国文化思想史上的特别贡献，最重要的有三件大事：第一是创办《学衡》，提倡白璧德（Irving Babbitt，1865—1933）的人文主义；第二是参与清华国学研究院的创建，为国学研究开一新纪元；第三是主编《大公报·文学副刊》，造就了不少文、史、哲的人才。吴宓是一位少见的理想主义者，曾以“殉道殉情”四字，自概其生平。这部《日记》大旨不出此四字的范围。无论是“道”是“情”，其实都是他自己的理想的化身，与现实相距甚远。关于“情”的部分，这里无法涉及。他所“殉”之“道”则与友“情”有极深的牵系。下面专就《学衡》与研究院二事，各举一例。

吴宓是在1918年7月转入哈佛大学暑期学校的，后来继续

获得学士、硕士学位，一共住了三年之久。这是他一生事业的起点。这三年中和他后来“殉道”最有关系的大概要数梅光迪、陈寅恪、汤用彤三人。本文只谈梅、陈两位。

梅光迪是 1919 年 10 月 5 日回国的，与吴宓相处不过一年多，但影响却最深最大。这一年日记中有关与梅、陈等聚谈欢洽的记载甚多。特别值得指出的是 1919 年 7 月 14 日，他和陈寅恪、汤用彤三人同访白璧德长谈一事。他们从晚上八时谈至十一时半。其间白“述其往日为学之阅历，又与陈君究论佛理”，尤可见彼此讨论的深度。白也精通梵文，所以和中国未来的两位梵文和佛教史专家才能谈得如此入港。梅光迪虽未参与此聚，但吴宓得入白璧德之门，是梅一手促成的。而且陈寅恪与梅原是旧交，文化价值和取向相去不远，想必对白的古典人文思想也甚为投契。近来美国专家写白的传记，特别注意到白有一批中国门徒，这个风气便是梅开创的，其中包括吴宓、张歆海，及稍迟的梁实秋。所以白的人文主义确构成了新文化运动史上一股潜流，不容忽视。

1919—1920 年之间，林语堂也一度投入白的门下，并与白谈到白话文问题。白因受梅的影响，对胡适颇多批评，可看林在此期间给胡适的几封信（收在《胡适遗稿及秘藏书信》第三三册）。

梅光迪对吴宓的影响是无法估计的，可以说决定了他一生的命运。这一点《吴宓自编年谱》所记远比《日记》为详尽，见 1918 年条。此时梅“正在招兵买马，到处搜求人才，联合同志，拟回国对胡适作一全盘之大战”。梅第一次和他深谈，便“慷慨流涕”，约他同为恢复中国文化的申包胥。而他也“十分感动，即表示：宓当勉力追随，愿效驰驱，如诸葛武侯之对刘先主，‘鞠躬尽瘁，死而后已’云云”。在这一度深谈之后，梅才引他“至白寓，拜见白璧德先生，奉以为师”。这便是吴入白门的全部过程。

吴宓是很实心眼的，他向梅承诺“愿效驰驱”之后，便认真地干了起来。所以从 1919 年 2 月起，他也代梅“招兵买马”，极力将张歆海拉进白璧德的门下。有一次他们谈到怎样阻遏胡适、陈独

秀的“横流”，张说：“羽翼未成，不可轻飞。他年学问成，同志集，定必与若辈鏖战一番。”（1920年3月28日）可见吴宓当时那一股厉兵秣马的气概。1920年3月4日条云：“宓归国后，必当符旧约，与梅君等，共办学报一种，以持正论而辟邪说。”两年后创刊的《学衡》便是这个主张的实现。《自编年谱》1921年11月条说：“《学衡》杂志由梅光迪君发起，并主持筹办。一年前已与中华书局订立契约，并已约定撰述同志若干人。”所以梅是原动力，毫无可疑，吴则继续实践“愿效驰驱”的承诺。1920年10月20日的《日记》云：“梅君迪生正筹办《独立月刊》，已有端绪，出版在即，促宓等作文寄稿。”以此条与上引一则互勘，可知在梅光迪的最初构想中，刊名是“独立”，而非“学衡”。这是《学衡》史前史的一段佚闻，似乎值得让更多的人知道，因为无论是“独立”还是“学衡”，他的直接针对性都是胡适、陈独秀的“新文化运动”。

其次，我想简要地谈谈吴宓主持清华国学研究院和他的文化理想之间的关联。他是1925年2月6日从东北大学回清华任职的，当时便奉命筹办研究院。2月9日才决定由他全权办事。人人都知道研究院有四大导师，即王国维、梁启超、陈寅恪、赵元任。王、梁、赵三人在他就任以前都已议定，不过由他接洽、安排而已。唯独陈一人则是他出大力聘请的。2月13、14、15、16日，一连四天，他都为聘陈事与校方力争此案。最后在16日他和当时仍在清华任教的张歆海（《日记》中的H.H.）一同去见校长曹云祥，才把聘请案确定了下来，当天即发聘电至柏林。4月27日记：“陈寅恪覆信来，以（一）须多购书。（二）家务，不即就聘。——介绍陈来，费尽气力，而犹迟惑。难哉！”最后一句感慨话道尽了他交涉的辛苦。他对陈寅恪的器与识都钦佩得五体投地，这是不必说的。但更重要的还是他和陈的文化价值取向——“道”完全一致。这又是在哈佛时期所结下的因缘；他约张歆海同见校长，即是最明显的证据。我们可以说，吴任研究院主任两年期间，最大的贡献便是请到了陈寅恪。在四大导师之中，他最敬重的是王国维与陈寅恪，这也是因“道”相同之故，王的自沉更加深了他的“殉道”意识。对

于梁，他也很尊敬，但不免偶有评讥之语。9月16日的《日记》说："听梁任公对本院学生演讲《指导之范围及选择题目之方法》。语多浮泛，且多媚态，名士每不免也。"他的评语是否公允，已不可知。但他说梁有"名士"的"媚态"，则失望之意，甚为明显。后来他策动梁出任校长，梁表示愿就之意，最后竟提议"胡适可聘来研究院"。这句话更大大地伤了他的心。所以写道："即梁就职，且招胡来，是逼宓去。……宓乃爽然自失矣。"他与胡之间本无宿怨，只因受梅光迪的影响太深，竟至发生一种势不两立的成见。后来温源宁在《天下》杂志中为他写一篇英文素描，说他无往而不与胡适针锋相对，真是一语道破了他的心事。

今天平心来看，我们不妨借用萧公权的话说，他一生都"守道身严"。因为"守道"之故，他不但反对胡适，而且后来对当年哈佛旧友和《学衡》同道，无一不发生深刻的失望，汤用彤、张歆海、刘永济等无一能免。这些都散见于《日记》各册，不必一一引证了。但最使他失望的则是梅光迪，《自编年谱》中有详细的记述。终其一生，他信仰不衰、久而弥敬的只有陈寅恪一个人。关键都在于"道"之一事。从这一点说，他真不失为20世纪最有特色的中国知识人。

2003年4月10日于普林斯顿

（《万象》杂志第5卷第2期，2003年）



书中乾坤大（2004）

读书的经验因人而异，介绍公认的“必读书”是很难的。从张之洞的《书目答问》，到1920年代胡适和梁启超开列的“国学书目”，都曾热闹过一时，但在专门研究国学圈外究竟产生过多少影响却不容易估计；即使在专门圈内，其效果也难说得很。所以1925年鲁迅答《京报副刊》关于“青年必读书”的问卷，便讽刺地说：“从来没有留心过，所以现在说不出。”我并不想学鲁迅的笔调，不过对他的窘困却是同情的。

现在只说我个人的经验。我对于历史、文化、思想之类的知识发生了追求的兴趣，大概是1947至1948年间的事。当时阅读的范围很广，但都是浅尝辄止。这种情况一直延续到我在1952年从香港新亚书院文史系毕业还没有大变化。每一个人都受时代的影响。在我成长的岁月中，中国文化思想正处于最冲突、也最混乱的状态。所以中国传统的、西方的书刊我大致都接触过。《围城》小说中的方鸿渐，读书“兴趣很广，心得全无”，大概也是我早年的写照。现在回想起来，唯一可报告的是我是带着许多困惑和问题去泛观群书的。而这些困惑和问题则都起于我必须解答关于自己的价值抉择和人生取向。我不愿意为当时混乱的思潮所淹没，总想找到一条可以心安理得的道路，使自己可以清醒地走下去。这点想法是我们当时东摸西看的主要动力。但是在阅读过程中，并没有某一部或几部书对我起过“顿悟”的作用，也没一位或几位古今中外的大师使我崇拜到五体投地的境界。在读书世界中，我是一个“多神论者”，我欣赏许多名著，也佩服许多杰出的大师，从不敢存一丝狂妄的念头。然而我要追寻的毕竟是自己的精神归宿，这不是任何别人能给我的，无论他是多么伟大。所以我的经验可以用杜甫“转益

多师”这半句诗作为总结。不过读书必须取法乎上，在任何一门学问中都要选取第一流的著作。青年人的兴趣各有不同，只能各就所需，向识途径者请教。这在今天并不是难事。

上面的说明虽是我的早年经历，其实大体上也通用于中年以后进入专门研究领域的阶段，不过有“多惑”与“少惑”之别而已。总之，我一生读书只不过是一个多方面摸索的过程，“困知”、“日知”的感受很深，大彻大悟的境界则从未到达过，这也许是学术研究不同于宗教信仰的缘故，始终支持着这个摸索过程的动力则是一种与日俱增的求知乐趣。

最后，我也愿意介绍一部书，但不是我早年所读的名著，而是本偶然读到的新作。公元2000年美国出版了欧洲文化史大师巴森（Jacques Barzun）的《从黎明到衰颓：五百年来的西方文化生活》（中文版猫头鹰出版社发行，郑明萱译），写的是五百年来西方文化生活的演变史。这不是一部普通的史书，更不是教科书，而是一位93岁高龄的博雅老人一生读书和反思的最后结晶，他面对着西方文化价值受到全面质疑的今天，提出了他个人的观察。我不可能在这里介绍这部800页的大书，有兴趣的读者必须自己去发掘它丰富的内容。此书深入浅出，大可雅俗共赏。后现代派的读者也许会觉得其中某些论点不甚相契，但这是不相干的。我推荐它是因为它可以让我们窥测西方人文修养深厚的学人究竟是像什么样子。此书出版是当年美国文化界一件大事，报章和电视都有评论和访问。中国人如果真要想重振“人文精神”，这是一块大可借鉴的他山之石。顺便介绍一下巴森，他出生在法国，13岁移民美国，一直是哥伦比亚大学的史学教授和文科领袖，但已退休二十多年了。

这部令人百读不厌的《从黎明到衰颓》，现在有中译本了，这是使我十分兴奋的事。这部中译本完全对得起原著。我抽阅了译本的有些篇章，并与原书比勘之后，我发现译者的巧笔很能尽原文的曲折。这是一部很难译的书，因为其中充满着西方文化史上各方面的专门名词和典故。但译者都能反复推敲，最后以流畅的文字表达

出来。读了这部译本，不懂英文的人也可以对五百年来的西方文化演变，获得一种有深度的认识。

（《中国时报》，2004 年 8 月 16 日，《人间副刊》E7 版）



中國情懷 | 坐隐篇 |







“用志不分，乃凝于神”
——吴清源《以文会友》读后（1986）

最近读了吴清源《以文会友》的中译本，很感兴味。恰好我的朋友董桥来书征文，因为我刚刚从新加坡归来，征衫未洗，无力作严肃文字，姑写一点读此书的感想以塞请。听说吴清源先生即将有香港之行，所以我写这篇小品也有一点凑凑热闹的意思。

《以文会友》其实是一部口述自传，但也许正因如此，才使人读来倍感亲切。在这部自传里，吴先生对他一生的围棋经历有非常坦率的叙述。有关他在中日冲突时代的艰难处境、他和日本棋院与《读卖新闻》之间的恩恩怨怨，以及他本人在围棋世界的兴起与衰落，这本书都毫不隐讳地交代了出来。但是这些世俗琐事虽然有趣，却与吴清源的生命本质没有必然的关系。所以本文只谈围棋世界中的吴清源。

如果我们把日本围棋世界分成“传统”和“现代”两个时代，那么吴清源便恰好是一位结束“传统”而开启“现代”的人物。在传统时代中，本因坊是世袭的，九段棋手也只有一人并且即成终身名人。所以几乎每一阶段都有一位君临围棋天下的“第一人者”。日本围棋史上最后一位世袭终身制的名人本因坊便是田村保寿（本因坊秀哉）。但是进入现代的阶段之后，这个世袭终身制终于废止了。名人和本因坊都变成了冠军赛的头衔，每年都要重新由比赛来决定，一人终身独霸棋界的局面从此已一去不返了。所以藤泽秀行说今天是围棋的“战国时代”。现在日本围棋界大大小小的头衔一共有七八项之多，棋力再强的人也难以统一天下。坂田荣男号称“头衔赛之王”，先后获得六十多个比赛头衔。但即使在他的全盛时

期也没有完成“全冠王”的梦想。因此我们不妨说“统一”和“分立”恰好象征着围棋世界的“传统”和“现代”的分野。

吴清源处在这两个时代的交替之际，上没有获得终身制的名人，下没有夺取过正式的荣衔（他在 1958 和 1960 年两度得过“最强战”的冠军，但“最强战”是“名人战”的前身，不能算是长期性的正式头衔）。回顾他在围棋世界中几十年的辉煌战绩，真不能不使人兴“李广难封”之叹。

但是在 20 世纪的围棋史上，继本因坊秀哉之后，吴清源是以实力统一棋界的唯一霸者。吴清源是传统时代的结束人物，所以他下的主要是不贴目的“十番棋”，从木谷实到第二次世界大战后的藤泽库之助、桥本宇太郎、坂田荣男、高川格等，他先后下了十几次的“十番棋”，使对方无不降至先相先或定先。这一成绩不但空前，而且绝后。试想日本围棋史上最著名的棋圣秀策，在 1853 年和天保四杰之首太田雄藏的分先三十番大赛中，也要到第十七局才能使对方降为“先相先”。而吴清源则能在十局之内逼得日本每一个第一流的强手降级。准此而论，吴清源虽然没有获得旧制或新制下的“名人”尊号，而实不失为棋史上“名人中的名人”。本因坊秀哉是在终身制的保护之下维持其名人第一手的地位的。事实上，他晚年对局极少。1967 年吴清源答《棋道》记者池福郎的访问，曾指出：“昔时的名人明哲保身，以不弈来保持不败。”这句话中的“名人”大概也包括本因坊秀哉在内。但吴清源则不然，他的长达二三十年的霸业完全是靠实力来维持的。尤其是第二次世界大战后的十五年中，他的一统天下是建立在十番棋的彻底胜利之上的。正如他在同一访问记中所说的，“我当了《读卖新闻》的专任棋士，如十番棋输了，即等于从名人循环赛里被淘汰出来一样，我比对方的立场更为困难。”凭实力而不凭身份来奠定霸者的地位，这又是吴清源把围棋世界引入“现代”的绝大贡献。所以本因坊秀哉仍然是“传统”时代的“名人”，而吴清源却是突破“传统”而开创“现代”的“名人中的名人”。以他的巅峰时代而言，吴清源的棋力即使没有超过本因坊秀哉，至少也足以和后者并驾齐驱。（1971

年 6 月我路过东京时，曾因黄天才先生的介绍和吴先生有过一席之谈。我问他到日本后棋力进步了多少。他不假思索地答道："大约一个半子。"我想他大概是估计自己的棋力和秀哉不相上下，因为他初到日本时受二子便已击败了秀哉。）

吴清源在棋艺上的造诣已用不着任何人来颂扬。事实上即使是今天超一流的年轻棋士，也没有人敢自认棋力已达到吴清源全盛时代的水平。他的弟子林海峰固然对他甘拜下风，韩国的赵治勋也曾公开承认吴清源自由奔放的棋风是难以企及的。吴清源为什么会有这样超逸绝伦的成就呢？这恐怕是一个永远找不到最后答案、但又永远吸引人的问题。我现在想根据《以文会友》的记述来提出一点看法。

吴清源是围棋"天才"当然是不成问题的，但他本人则从不肯强调这一点。他不但不肯以"天才"自许，而且也不以"天才"许人。林海峰以二十三岁的青年获得"名人"头衔后，大家自然都称许他的"天才"，但吴清源却宁肯赞扬爱徒的"肯用功"，特别是他在棋力进入高段以后，还能不断地求进步这一点上。从教育的观点说，这个态度当然是最健康的。世间颇不乏有"天才"但最后一无所成的人，其关键确在于他们不肯下功夫。但是一个人在某一门技艺、事业或学问上能达到古今最高的水准，则"天才"仍是一个不容忽视的因素。

"天才"的观念用在围棋上面究竟有什么确定的意义呢？据《以文会友》和川端康成所著的《吴清源棋谈》，吴清源回忆他八九岁学棋的经验是他对再困难复杂的定石都有过目不忘的本领。但他又说对于其他的书则念几遍也不一定能够成诵。照传统的说法，这便是对围棋有"宿慧"，其实即是一特殊的"天才"。不过这种本领并不像吴清源所言，完全是幼年记忆力的关系，因为纯记忆力不应仅限于围棋定石一方面。事实上吴清源对定石的过目不忘只是他的全面围棋才能中的一个组成部分。他的全面才能则是他后来在别处所说的"第一感"，也就是所谓"直觉"。围棋的才能和数学的才能是十分相似的，都必须在早年获得充分的

发挥，时过而学则不免事倍而功半。所以不少大数学家（如 Kurt Gödel）也十分重视“直觉”。至于围棋才能和数学才能究竟是不是同一种才能，大数学家和围棋国手是不是可以“易地皆然”则将是一个永远无法解答的谜，因为这是不可能在实验中求证的。但数学和围棋具有共同的特性却是很显然的：两者都是人造的纯抽象系统而超越于经验世界之外。

在前引池福郎的访问记中，吴清源承认他是尊重“第一感”的。他说，根据第一感下出来的恶着是很少的，倒是长考常常产生恶着。这是由于不必要的考虑阻挡了第一感。他并且坦白地说明，下围棋也不能完全依赖细算，因为再精密的计算也不能保证没有遗漏。同时，即使算出了各种变化，其中仍然有如何选择的问题。我想，怎样作最好的选择是属于判断的问题，恐怕又和直觉有密切的关系。

总之，吴清源的天才具体地表现在他对围棋的全面直觉上。他具有关于棋艺的最上乘的直觉，这是他能攀登围棋世界最高峰的先天条件。但是吴清源的光辉成就则主要不是来自他的特殊禀赋，而是出于他的精神境界。这则是得于后天修养之功为多了。

1958 年日本围棋界举行了一次新春座谈会，出席的人包括高川格、藤泽朋斋、坂田荣男等人。在谈话中，藤泽朋斋主张应早日提名吴清源先生为名人。这位吴清源手下败将心悦诚服地指出：“吴氏棋艺已达‘真剑化’，实已与围棋混为一体，乃当然名人。”藤泽的提议在会上并未得到反响，但他用日语“真剑化”来说明吴清源的棋艺则确为“知言”。如果用武侠小说的术语表达“真剑化”的意思，那便是功夫已炼到了“身剑合一”的境地。我们读《以文会友》，最感人的地方便是他对棋艺所表现的那种“颠沛必于是、造次必于是”的精神。吴先生的生命已完全投入了围棋之中。西方人所谓“为艺术而艺术”的精神在他的身上实已得到了百分之百的体现。他真是没有一丝一毫的世俗之念；他是为下棋而下棋，不但超越了“利”，而且更超越了“名”。佛为一大事因缘而出世，吴清源的大事因缘便是围棋。除了棋艺之外，吴清源对于这个世界几乎

一无所知。他也曾全力追求过宗教，甚至一度对日本的玺光尊女教主信仰到了执迷不悟的程度。但是如果深一层分析，这仍不过是他的围棋精神在现实世界中受到挫折后的一种暂时的转移。吴清源是一个具有至高的精神力量的人，这种精神力量的本身便带有极浓厚的宗教性格。但是他真正信仰的宗教却不是别的，而是围棋。环顾今天世界各地超一流的围棋高手，我还没有发现第二个人的精神境界达到了他的高度和纯度。

《庄子·达生》篇有一个有趣的故事：孔子到楚国，在林中遇见了一个擅于以竹竿取蝉翼的痀偻丈人。孔子十分佩服他的技艺，问道："子巧乎！有道邪？"丈人在描述了他的神技之后，说道：

> 吾处身也，若厥株拘：吾执臂也，若槁木之枝；虽天地之大，万物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得！

孔子听了，对弟子说：

> 用志不分，乃凝于神，其痀偻丈人之谓乎！

我们也应该说：

> 用志不分，乃凝于神，其吴清源之谓乎！

（《明报月刊》，1986年10月，21卷10期）

“欲超胜负入中年”
——林海峰纽约名人战记感（1998）

人生因年龄的不同而有不同的境界，但每一个境界都是值得珍惜的，问题在于我们是否懂得怎样去把握它。清代诗人黄仲则有两句诗说得好：“收拾铅华归少作，摒除丝竹入中年。”“铅华”的漂亮和“丝竹”的热闹都是属于少年阶段的事，一人中年便应该都抛弃在后面而升进到一种更成熟的境界——一种平淡澄澈的境界。这是所谓“潦水尽而寒潭清”。

上面这番话并不是无的放矢，而是两天来观赏林海峰和加藤正夫围棋名人战的真实感受，特别是在今晚和海峰一席谈之后，我不禁浮想至此。宴罢回到旅馆，已是午夜，但一时尚无睡意，草此短文，略抒所感。

今年日本的名人赛，由于主办的《朝日新闻》庆祝该报国际卫星版的周年纪念，特别把第一局安排在纽约市举行。对于美国的围棋爱好者而言，这自然是一个大饱眼福的机会。我虽然爱好围棋，但已多年来没有时间沉浸于此道了。这次名人赛如果不是海峰挑战，我是绝不可能荒废两日夜的功夫在纽约的。我这次到纽约来完全是为了看林海峰。

我和海峰并非素识。第一次遇见他是四年前在台北。那是受了沈君山的大力鼓动，要我参加中国围棋教育基金会的成立大会。那次见面多在稠人广座之间，没有多少交谈的机会。而且海峰不善言词是有名的，他也不具备王导那种使“举座皆欢”的本领。中国古人观人必观其气象，因此我只在一旁静察他的气象。孔子说：“刚毅木讷近仁”，又说：“仁者乐山。”我觉得海峰正属于“刚毅木

讷”的一型，使人起“山停岳峙”之感。从前海峰和已故的高川格争名人时，日本棋评家说他们两人都是“水”的性格，这是就棋风而言，我不敢定其是非。但若就人格型态而论，海峰毋宁尤近于“山”，倒是他的老师吴清源先生似乎更是代表“智者乐水”的典型。中国文化最显精彩之处便在于能塑出优美的人格；在海峰的身上，我们无疑看到了中国文化中的一些最好的品质。他有很高的智慧，但从不“露才扬己”；他有勇猛精进的精神，却又能不忘本源。这些似相反而实相成的性质都统一在他那凝重的气象之中，而且统一得恰到好处。

这次第一局名人赛，海峰执白棋以五目半惜败，好像是出师不利。海峰在席间和我们谈起这局棋时，颇为自责，说有负大家对他的期望。其实我们一点也没有失望。我特别提醒他和坂田荣男第一次争名人的往事。那次棋赛，他也是首局执白棋失败了，后来吴清源赠给他“平常心”三个字，据说对他的最后胜利大有启发作用。海峰自评这局棋时，特别指出第二十二手以下进左下角落了后手是全局困难的始点。他事先没有料到对手竟会置之不理而在二十七手跳，威胁到十二、十八两子。接着二十八手又是疑问之着，从此骑虎难下。关于枰上的得失，我们当然只能听他的评语，而不能赞一辞。但是他在自我检讨中也透露了一点心理状态：他似乎过于意识到加藤正夫的强劲攻击力。我觉得这和他最初与坂田争名人的首局先后如出一辙。也许正因为他的弦拉得太紧，一开局便与对手争强，这才下出他自认为是问题之着，于是在不知不觉间他竟陷入了对手最得意的格局之中。这一点自然是我个人的推测，枰上的得失只有他自己才能完全知道。我所强调的是心理状态的一面。无论如何，我觉得海峰必须重新体味“平常心”三个字。

但是“平常心”随着人生阶段的不同而异其内容。这便回到我在本文一开头所提到的感受了。海峰最初和坂田争名人时是在初生之犊不畏虎的青年阶段。吴先生要他抱着向坂田学习的精神，从对局中培养自己的棋艺。一时的得失不必放在心上，因为来日方长，时间是在海峰的一边。今天的海峰已完全不同了。他是棋坛上的风

云人物，至少仍在前四、五名的超一流棋手之列。这种辉煌的业绩难免不会成为一种心理负担。“保名”实在比“成名”更为困难，也更易使人陷入焦虑的陷阱而不克自拔。尤其值得警惕的是年龄的自觉。海峰已是四十五岁的中年人了，照一般的俗见，棋士进入中年之后便过了巅峰时期。海峰可能也抱此隐忧。今晚他在苦战之后仍然精神焕发，我因此称赞他的健康状态极佳。他笑着答道：“身体确无问题，只是脑筋似乎稍有问题罢了。”他在《朝日新闻》上的谈话也说：“这次七番胜负，我的不利是众目所共见的。”这些话自然都有谦词的成分，但是也不免流露出潜意识中的年龄的自觉。

其实即使中年已过巅峰的说法是一个普遍的规律，而一切规律也都有例外。藤泽秀行以五十余岁的高龄而六连棋圣便是眼前的例子。桥本宇太郎的表现更足以激励中年乃至老年的棋士。日本围棋史上也不乏类似的先例。大抵棋士中确有“与年俱进”的一型；这一型的人往往是健康状态特好而又有深厚的精神潜力。我看海峰正是属于这一型的人物。

像海峰这样棋艺圆熟而又享盛名的中年棋士，则需要另一种“平常心”来配合他的人生新阶段。这当然不再是“来日方长”那种心情了，但也决不能抱有“夕阳无限好，只是近黄昏”的想法。后一种想法会使人觉得挑战权得来不易，这次如果不赢，也许便没有机会了。此念一生，患得患失之心便必然会如影附形而来，因而在无形中影响到精神状态。海峰近几年每在重要关头失手恐怕是精神的因素居多。我不相信他在纯技术层面输于今天任何一位超一流的棋士，我也不相信这一水平的胜负是完全由技术决定的。如果我的记忆不错，近十年来海峰三度挑战棋圣、两度挑战本因坊、两度挑战名人、一度挑战十段、一度挑战王座，他大可不必有挑战权得之不易的感觉。职业棋士固不能抱着“胜固可喜，败亦欣然”的心理，但是也决不能在中年成名之后依然停留在青年时代“胜负师”的境界。中年的“平常心”是在棋枰上重视胜负，但在棋枰外超越胜负。这也是似相反而实相成的两种精神，而必须统一起来的。此中最重要的一点是不再依靠外在称誉和热闹来肯定自己的真正成

就。海峰成名极早，廿多年来在胜负的残酷世界中历尽人情的冷暖。世俗的荣辱之感难免会造成另一种心理压力，因此波及对局心境的宁定。以海峰的智慧，稍加反思必可窥见其中的得失所在。这是中年阶段所必需修炼的“平常心”。

海峰第一局的失败是不足介怀的。“将欲取之，必先予之”，胜负之路尚遥，而且决不限于七局。加藤正夫说：“名人是我的最大头衔，绝对不能让给人。”这是典型的“胜负师”的精神。如果这句话确是他的心理的真实反映，那么他的精神负担远比海峰为沉重。海峰是大有机会的。无论如何，这次看到海峰两天中不屈不挠的艰苦奋斗，坚持至最后一分钟，已使我感动之至。海峰为“只问耕耘，不问收获”的中国文化精神作了一次活生生的见证。我深觉此行不虚。

1987 年 9 月 18 日

（《联合报》，1987 年 9 月 28 日，《联合副刊》8 版）

“殿上垂裳有二王”
——为王立诚、王铭琬的围棋成就而作（2000）

今年3月间王立诚击败赵治勋，夺得了日本三大头衔之首的“棋圣”，现在好讯新传，王铭琬又摘取了日本最古老的“本因坊”桂冠。作为一个围棋的爱好者，我感到无比的欣悦。“殿上垂裳有二王”是闻一多的一句旧体诗，恰好可以借为题目，但这完全是断章取义，与原诗无关，必须声明在先。这篇文字将从回忆一些往事开端，然后再谈围棋在今天的一般状况。

1971年夏天我初访日本，曾独自摸索到东京的日本棋院去瞻仰一番，想看看这个闻名世界的围棋中心是怎样一个地方。那还是一座日本旧式的楼房，但保存着浓厚的历史风味。我在那里第一次遇见了几位著名的日本棋士，记得有高川格、前田陈尔、木谷礼子、大竹英雄等人，都是我在《棋道》、《围棋》杂志上看得烂熟的面孔，所以用不着人介绍。今天除了大竹尚健在外，连当时不过三十岁的礼子小姐也已成为古人了。我在谈话中向大竹提到刚入棋院进修的王立诚，大竹立即派人找来两位小孩子，都是新从台湾来的院生：一个是陈汉彬，另一个便是王立诚。我和他们交谈了几句，然后看他们两人对弈，我的印象是陈活泼而王则沉稳。这是我唯一见到王立诚的一次。那时他才十二岁，但棋力已很强，所以不久便入段了。此后他在日本棋坛上声誉日起，我也一直在注视着他的发展。这中间也有一层亲情的关系。去年逝世的先岳雪翁，一直对王立诚有很高的期待，晚年屡次对王立诚在重大棋赛中功败垂成，不胜扼腕，总说他欠“临门一脚”。后来王立诚虽然也在日本头衔赛和国际大赛中多次获得冠军，但雪翁年近期颐，不大注意棋

界的动态了。无论如何，林海峰为台湾棋士在日本树立了一个榜样，必须在三大赛中封王才算登峰造极。所以王立诚这次夺取“棋圣”，的确具有非凡的意义。这是日本最高规格的大赛，今年虽已二十四届，但获得这一荣衔的一共只有四人，即藤泽秀行、赵治勋、小林光一和小林觉。其中小林觉得而复失，第二年便被赵治勋夺回去了。林海峰曾三次挑战，都无功而返。他第二次和藤泽交锋，在第六局即将四胜的情况下竟下出大恶手，成为他毕生棋史上最遗憾的一步棋。所以这次王立诚不但攀登了日本棋界的喜玛拉雅顶峰，而且也代林海峰偿了宿愿——林海峰得过日本所有的头衔，除了“棋圣”之外。

在“二王”之中，我和王铭琬则有一段围棋因缘。1974年我在香港中文大学新亚书院服务，台北围棋会有意派蔡登阁和王铭琬到香港来作一次围棋交流，香港的棋友也十分热烈的响应。但访问须有当地文教机构正式出面邀请才能得到香港政府的入境许可，所以这件事便落在我的头上。这次访问轰动了整个香港社会，王铭琬的“神童”之名更是家喻户晓。香港的媒体，包括电视和报纸，都紧追不舍。第一天正式在新亚书院揭幕，由我和王铭琬在电视镜头前作棋赛表演。这是我生平仅有的一次有趣的经验。当时《明报》社长查良镛也是一位大棋迷，曾在家中招待围棋访问团。最后一晚则在我的寓所下联棋，蔡登阁、王铭琬、查良镛和我分为两队厮杀，也许还有别的棋友在内，但已记不清楚了。总之，这几天的围棋欢聚还永留在我的心中，今天略一回想，仿佛犹在目前。“神童”更在我的记忆中刻下了深深印痕；他的思路灵活反应敏捷，见者无不心折。估计当时他大概只有十一岁。后来我在台北又随雪翁去观赏过他和蔡登阁的十番赛，大概在连败三局之后，他这次竟持白棋第一次获胜，可见他的棋艺正在突飞猛进之中。不久他便继王立诚之后到日本棋院修成正果了。他在日本成名之后，我还偶然碰见过他一次，大概是十二三年前，我在台北旅社中忽然接到余范英的电话，她说要带《中国时报》编辑部的朋友和另外两位“不速之客”来和我聊天。我当然欢迎他们来访，但这两位“不速之客”是

谁呢？我却十分纳闷。相见之后才发现是王铭琬和刘黎儿，这在我自然是意外的喜悦。十多年后重逢，他已经从“神童”长成为“才子”了。说他是“才子”，因为他的聪明灵秀依然如故，不过已完全脱去了当年的稚气。日本棋界的文化修养在他身上显然发生了塑造作用。他谈吐亲切而彬彬有礼，议论纵横而不失分寸，“神童”时期的些微“骄”态已完全融化不见了。这是一次很愉快的见面。

王铭琬比王立诚小三岁，在棋赛的成绩方面也一直落后一步。但是他的造诣已同样达到了第一流的境地，很早以前便已一再打进过“名人”和“本因坊”的圈子。他在聂卫平的鼎盛时期曾有过获胜的纪录，使大陆的棋迷为之震动。这是我在大陆的围棋刊物上读到过的。以风格而论，林海峰曾称他是“聪明棋”。顾名思义，“聪明棋”不免近于“薄”，这和林海峰、王立诚的“厚”棋是不同型的。但“厚”、“薄”未可以好坏论，而是各有优劣。王铭琬常有妙手奇着，这正是“聪明棋”的特色。记得很多年前，他和梶原武雄对局，曾下出一手“隔断”的奇着，哄传一时。这次第四届应氏杯，他胜马晓春的一局，第七十九手的“碰”也似乎是致胜的妙手。同赛他持白与曹薰铉的一局，一二零手的二间跳便是“薄”的典型，差一点便给对手以逆转的机会。“聪明棋”的长处和短处在这两局棋中表现得十分明显。但“厚”棋不免于“缓”，也同样是有长必有短。今年王铭琬突然像火山大爆发一样，胜率惊人；除获得“本因坊”之外，“名人”战也大有挑战之望，应氏杯则已闯进四强。这恐怕不是他的“运气好”的谦词所能完全解释得了的。我毋宁相信这是由于荀子所谓“真积力久”，创造的才能得到了更充分的发挥。换句话说，他最近在棋艺上或许有了一次跃进，但这里所谓跃进是境界方面的事，与技术已无关系。棋士到了八、九段的地位，技术上的造诣便很难说有任何决定性的差异了。

在日本围棋界，以二王为首的所谓“台湾军团”早已享有很高的声誉。但今年二王分别取得“棋圣”和“本因坊”，“台湾军团”才真正达到了“出头天”的境界，林海峰在日本所开创的围棋事业现在才真有继起者了。遥想海峰此时的心境，大概和他初获“名

人”位时的吴清源相去不远吧！吴清源的预言应验，他的老怀喜慰更不问可知。王铭琬六岁获得《中央日报》围棋少年组冠军后，雪翁曾授他三子，下成一盘和棋，当时也见诸报章。所以我在获知王铭琬成为新任“本因坊”后，曾仿陆放翁笔调写下了两句诗：“二王殿上垂裳日，家祭毋忘告雪翁。”

现在我要离开个人的视野，试将二王的成就放在目前围棋世界的全新景象中，稍作评估。1965年林海峰初登“名人”宝座时，不但整个日本棋界以至社会都为之震惊，台湾更是朝野若狂，新闻媒体完全环绕着这件大事在旋转，其盛况是今天的读者所难以想象的。相形之下，今年二王同获“棋圣”和“本因坊”两大荣衔，社会上却不再见当年那种热烈的反响。这恰好说明台湾在三十五年中正逐渐演进为一个成熟的现代社会，因为一方面多元化的发展分散了大众的兴趣，另一方面杰出人才不拘一格而涌现也使整个社会的自信力不必再建立在少数突出的成就之上（如围棋或少棒）。但最重要的则是围棋世界本身的巨大变化。三十多年前日本稳居围棋王国的中心，无论是韩国、中国大陆或台湾地区都远不能望日本的项背。所以当时不可能出现专业棋士国际竞赛的问题，即使是业余棋赛，日本也遥遥领先。“名人”和“本因坊”是日本围棋界两个最高的头衔，取得这两项荣誉的人便是“第一人者”，这是没有人能够怀疑的。林海峰在短短三年之内先后从坂田荣男手上夺取了“名人”和“本因坊”，在60年代真是一件“惊天动地”的大事。（1965年“名人”赛第三局海峰获胜后，《棋道》十月号便用了这四个汉字。）但这不是寻常的棋界霸权的转移，而是日本棋史上“破天荒”之举。坂田在与海峰第一次“名人”赛之前即公开宣称：二十多岁的“名人”是不可能出现的；他在失败之后才向记者改口，说林在精神上绝不是二十多岁的人。从这一角度说，海峰在20世纪的围棋史上是一位不折不扣的划时代的人物。70年代以后，木谷门下的超一流年轻棋手接踵跃起，有的霸业还超过了海峰，但他们都是新风气掀起之后的追随者，开创之功则非海峰莫属。如果不具备这一起码的历史眼光，我们便无法了解海峰初获“名人”位

为什么会在围棋世界本身引发那样大的震撼。日本围棋史家林裕在海峰获胜之后便立刻进行了《历代名人年龄考》的长篇研究，是具有重大的历史意义的。

但是三十多年后的今天，围棋世界的地图完全改变了。中国大陆和韩国的围棋水平已赶上了日本，而且从最近十几年来专业棋手的国际大赛来看，至少韩国已经超过了日本。似乎在日本以外的围棋界，无论是韩国、中国大陆或台湾地区，现在都把注意力从日本国内的头衔赛移向了多项国际大赛。在我偶然阅读的大陆刊物（如《新民围棋》和《围棋天地》）中国际比赛的成绩已成为决定棋士高下的主要依据。正是在这新的意识之下，日本的三大赛反而不太受国际棋界的重视了。国际棋界好像达到了一种共识，日本国内的“第一人者”未必便是世界棋坛的最强棋士。这个看法当然是有理由的，例如赵治勋多年来在日本雄踞三大赛，但他在国际棋赛中却往往失利，所以今天世界棋坛公认的最强棋士是李昌镐而不是赵治勋，因为后者曾多次败在前者的手下。

然而这个看法是不是绝对可靠呢？我想我们必须问两个不同的问题：第一是关于棋士个人的才能；第二是日本七局制的三大赛和各人三小时制的国际赛，究竟哪一类可以更准确地测验出棋力的高下？

就第一个问题说，李昌镐很可能略高于赵治勋和其他超一流的棋士。但这纯粹是个人的天赋问题，根本无从加以普遍化，也不涉及围棋作为一种艺术的本质，所以不必作更进一步的讨论。真正重要的则是第二个问题。赵治勋曾表示过一个值得重视的意见：在他没有和李昌镐通过七局制的较量之前，他还不能承认李昌镐的棋力真正胜过了他。这个意见绝不能看作是护短的饰词，但确实表示他对现行国际赛的棋艺价值是有所保留的。

近几年中，日本专业棋士国际赛的成绩逊于韩国，这是事实。但是若细加分析，其中原因至少可以有三个层次。第一是个人的层次，即李昌镐这位不世出的天才，尽管他在国际赛中也偶有失手的时候，但他的整体成绩实在惊人。在同一时期，大陆两位顶尖棋手

马晓春和常昊，都是十比二与九比一惨败在他的手下。只要他能继续保持其超人的稳定性，日本方面恐怕短期内还出现不了足以阻止他的棋手。依田纪基一度号称是他的克星，但今年在应氏杯八强赛中还是败下阵来。第二是棋士收入的因素，这一点对于日本专业棋士在国际赛中的整体表现具有决定性的影响。日本在三大赛外还有四项每人六小时五局制的头衔赛，和四、五项快棋比赛。仅仅是这十几项赛事已使活跃在第一线的棋士应接不暇，平均每星期都要有一至两次的对局。更重要的，所有这些比赛的对局费和奖金都极高，构成了他们收入的经常部分。因此对于国际比赛，他们只能以余力为之。相反的，韩国和中国大陆的国内比赛不但项目比日本为少（大陆又少于韩国），而且收入更是望尘莫及。所以，这两国的最强棋士都把最大的希望投注在国际比赛上，大陆尤其如此。关于这一情况，大陆《新民围棋》在今年 3 月号上已根据 1999 年的资料作了分析，其结论指出，“其中，中、韩棋手收入绝大部分取之于国际棋战，而日本棋手则正好相反，从中可知日本棋手为何不在乎国际棋战，而全身心地投入国内大赛的原因所在”。这是完全符合事实的。

第三层次的原因则更为重要，即棋局的时限。日本传统围棋是没有时限的，或时限极长，持白的上手可以随时“打挂”（即“暂停”）。吴清源和“本因坊”秀哉“三三、星、天元”的名局便是如此。这当然过于服从权威，极不合理，也与现代生活的步调完全不能配合。所以后来不但确定时限，而且不断缩短，吴清源的十次十番棋都是在每人十几小时的条件下进行的，“本因坊”和“名人”从世袭制变为头衔赛之后，大致是每局每人十小时，两天终局，今天的三大赛依然承此规模。五局赛的时限则大致是每局每人六小时，当天结束。一般而言，日本专业棋士对于每人三小时制的国际棋赛确有一个如何适应的问题。如日本富士通杯从头到尾都是每人三小时一局定胜负，其中偶然性未免太大。应氏杯的复赛三局、决赛五局是一种改进（后来也为韩国所采用）。但最强的棋手仍可能在复赛之前便已淘汰出局了，习惯于十小时或六小时制的日本棋士

在现行国际赛中处于特别不利的地位，这是十分明显的。总之，今天国际棋赛中夺魁者是否必然即是该赛中的最强棋士，恐怕不能不是一个很大的疑问。

一局围棋究竟需要多长的时间才能使棋手充分发挥其艺能，这是一个永远有争议的问题。大体言之，我倾向于相信日本的三大赛仍然是最能测验出棋手整体实力的公平设计。日本“棋圣”赛从明年起也要改为循环圈制度了。循环圈所网罗的都是当年度日本棋界的第一流棋士，这个事实已在过去几十年的经验中充分建立了起来；通过循环赛产生的挑战者是这一年度内圈中的最强者，也无可怀疑。两日赛制尤为必要，如果我们把围棋当作一种严肃的艺术来看待。因为艺术需要时间才能不断创新。采樵烂柯的神话便是关于围棋时间的暗示。诚然，棋手中有长考和敏捷的两型，各人所需时间并不一致。但这是一切艺术中都有的现象。诗人中有“二句三年得”的贾浪仙，也有“七步成章”的曹子建；工笔楼台与米家云山所需的时间更无法整齐划一。围棋比赛的规则不能专偏袒敏捷型的棋士，这是不待说的。老实说，三小时制的国际赛是为了迁就大众娱乐而特别设计出来的，它与围棋作为一种艺术的本质是不相应的，甚至是违背的。一句话说到底，三小时制提高了围棋的娱乐性、休闲性，但严重损害了甚至消灭了它的艺术性。作为消费大众，我们可以欣赏汉堡包和即食面的便利，但是我们毕竟不能承认这两种食品是烹调艺术的重大成就。

最后，我要郑重指出，日本作为围棋王国的世界性地位今天并没有真正动摇。在整个 20 世纪，日本围棋界领导人物所表现的世界胸襟是值得佩服的，无论是东京的日本棋院或大阪的关西棋院都是如此。吴清源、林海峰、王立诚、王铭琬如果不去日本，他们的天才是不可能发挥得如此淋漓尽致的；赵南哲、金寅、赵治勋、曹薰铉也都是日本棋界培育出来。中国大陆围棋的惊人进展同样是和濑越宪作、桥本宇太郎、藤泽秀行等人的关怀与努力分不开的。狭隘的民族意识在此完全派不上用场；日本棋界以实际行动证明了围棋超越国界的真理。

更重要的，围棋在今天日本仍然是以艺术乃至“道”的身份存在着的。两日制棋赛的保存、大手合制的延续、专业棋士间研究风气的浓厚、赛后检讨的认真，在在都说明日本棋界并不仅仅停留在技术胜负的纯功利境界。在技术上赶上日本的围棋水平并不是十分困难的事，但怎样才能学到日本棋士重“道”敬业的精神呢？这就避不开人文素养这一重大的课题了。

王立诚和王铭琬分别取得了“棋圣”和“本因坊”，这才证明他们和林海峰一样，已经达到了庄子所谓“技进乎道”的至高境界。日本三大赛的艺术价值远在任何一项国际棋赛之上，这是本文所企图反复说明的一个中心意思。至于二王在世界围棋界排名第几，这在我看来是一个娱乐性的问题，不值得一问，我写此文也完全不含任何民族意识；由于偶然的关系，我在二三十年前曾和他们有一面或数面之缘，现在两株幼苗都长成了浓荫覆盖的大树，这是我为“二王垂裳”而欢欣鼓舞的唯一理由。

（《万泉》第二卷第9期，2000年）



境界与平常心（2001）

王国维在《人间词话》中开头便说“词以境界为最上，有境界则自成高格，自有名句”。其实“境界”说可以适用于一切艺术，甚至学术，西方美学和艺术哲学中也有一个很重要的观念，即“taste”，汉语通译作“品味”，也和“境界”有相通之处。“品味”所指的是欣赏自然和艺术的能力。有一次我听一位科学家演讲，他特别用“品味”两字来区别科学家的高下。同是第一流的科学家，“品味”仍有高下一步之异；行外的人也许分辨不出来，但在同行之间则自有公论。爱因斯坦不仅科学成就超人不止一等，他的科学“品味”也远非一般物理学家所能望其项背。如果用“境界”两字来代替“品味”，我想意思还是没有太大出入。

境界为上

围棋是一门不折不扣的艺术，在中国文人传统中，琴、棋、书、画并列，它的艺术身份是无法否认的。今天在它的发源地，围棋已归入“体育”一类，但它的本质并不会因此而改变。围棋既是艺术，“境界”之说对于它当然完全通用，如果套用《人间词话》，我们也可以说：“弈以境界为最上，有境界则自成高格，自有名局。”

什么是“境界”呢？这是一个很难清楚答复的问题，大体上说，可以意会，不易言传。但是我首先必须指出，“境界”这个名词虽借自文学批评，它所代表的观念却很早出现在中国围棋史上。魏晋南北朝是围棋史的光辉时代，围棋号称“手谈”，说明它已是

士大夫“清谈”的一个组成部份。当时的“谈士”以精神境界的高下作为决定其“九品”等级的一个重要标准，所以连带着围棋也定为“九品”。相传梁武帝（在位时间502—549）所诏定的“九品”如下：一、入神，二、坐照，三、具体，四、通幽，五、用智，六、小巧，七、斗力，八、若愚，九、守拙。日本“九段制”的渊源在此，当年应昌期为台湾设计职业棋士制度，改“段”为“品”，更是自觉地要保存中国的文化特色。

从上面关于九品的描述词看，显然每一品代表一种“境界”。不过若细加观察，九品又可划为两大层次，而以第五品（“用智”）为分水岭。五品以下属于技术境界，五品以上才进入艺术（或精神）境界。技术层次的各品今天还不难理解，因为这些是指具体的、局部的境界，相当于所谓“基本功”。如果以画的三品作类比，达到了第五品的棋士所弈出的棋局大概都可以称之为“能品”。但艺术层面的各品，如“通幽”、“具体”、“坐照”、“入神”便不容易说明白了。以画品为喻，即所谓“妙品”、“神品”的境界。我介绍传统的“九品”说是为了说明两点：第一，“品”即是“境界”，所以“境界”原已与围棋这门艺术有不可分割的内在关系，不是我们强加于围棋之上的；第二，古人早已将围棋划分为技术和艺术两个层次。这两点仍然是具有现代意义，是我们今天想深入了解围棋所不能不具备的基本条件。不用说，我在这篇短文中所谈的只限于艺术的境界，这也是王国维指出“境界”两字的用意所在。关于技术的境界，只有让专家去讨论。

我不想，也不愿意抽象地谈论“境界”问题，因为这会越谈越玄，使读者完全摸不着头脑。我的中心论点是很简单的：作为一门艺术，围棋必须不断提升它的精神境界，这虽然是个没有止境的征程，但却是围棋界不能不努力以赴的目标，古人所谓“虽不能至，心向往之”，仍然可以是我们的座右铭。

平常心的故事

现在让我暂且撇开“境界”问题，转而谈谈怎样才能走上追求高境界的道路。悬空说“境界”最后必流于不着边际的玄谈，这是我想极力避免的。所以接着我要介绍“平常心”这个观念。

“平常心”一词今天往往在围棋评论文字中出现，但是年轻的读者大概很少知道它的背景了。这个背景包含着现代围棋史上一个很美的故事，值得重说一次。

1965 年日本第四期名人战决战，吴清源在循环圈中七连败，这是他旅日三十七年中前所未有之事。这一年他已五十一岁，年龄当然也是一个因素，但更关键的因素则是他上一年在东京曾被摩托车撞倒，健康受到了严重损害，视力尤其退化得很厉害。然而也就在这一年，他的唯一弟子林海峰竟取得了名人挑战权，并且一鼓作气，以四比二的战绩，将日正中天的坂田荣男赶下了名人宝座。二十三岁的名人不但在当时是破天荒的大事，而且一直到今天也依然是一个没有被打破的纪录。林海峰夺得名人当然首先是因为他已具备了棋艺的实力，但是在这一漫长的挑战过程中，他先后受到了吴清源的两次指点，也是至关重要的。

第一次是名人循环圈决定挑战权谁属的最后一战，海峰的对手是当时拥有“十段”头衔的藤泽朋斋。藤泽虽曾在十番棋中两次惨败于吴清源之手，但这时棋力已恢复，是当年四、五名超一流棋士之一，他的杀伤力惊人，持白往往走模仿棋，然后强行打入黑阵，破敌而归。这一战恰好轮到他拿白棋。海峰感到困惑，便到小田原吴老师的家中去“取经”。吴清源为他讲解了几年前自己与藤泽所下的一盘模仿棋。这盘棋虽然是藤泽持白中盘胜，但吴清源的毛病出在后半盘，黑棋对付白棋模仿的布局还是很成功的。海峰在最后一战中便完全照老师的战略落子，一直到第六十七手，黑棋占据天元为止，与以前吴清源和藤泽之战一模一样。最后海峰尽歼打入的

白棋，取得中盘胜，以实践证明了老师的战略是完全正确的。这盘棋当时已轰动日本棋界，因为这是棋史上从未有过的事。

但这期名人战更大的轰动还在后面，即海峰挑战成功。第一局在东京福田家举行，海峰虽养精蓄锐，全力以赴，还是持白败下阵来。海峰在赛前对记者说，希望第一局能猜到黑子，可增加一点安全感，但事与愿违，无可奈何。这时海峰的心情既焦灼又沮丧：焦灼，因为"名人"宝座对于他好像近在眼前，然而却又远在天边；沮丧，因为第一局失利更打击了他原来已不是很强的信心。因此在去冲绳岛进行第二局挑战之前，他又到小田原去求老师指点一条明路。下面是海峰口述当时的经过，由名记者黄天才笔录的一段文字。

> 吴老师听我说明来意之后，微笑着说："我想到你会来看我。你此番迎战坂田，我教给你三个字：'平常心'。"
>
> 吴老师当时是用日语念出这三个字来的，这是日语中很浅俗的一句话，意思一听就懂，但我却不明白这句话与棋道有关。吴老师接着向我解释说："你不可太过于患得患失，心情要放松。你今天不过二十二三岁年纪，就有了这样的成就，老天对你已经很厚很厚了，你还急什么呢？不要怕输棋，只要懂得从失败中吸取教训，那么，输棋对你也是有好处的。今天失败一次，明天便多一分取胜把握，何必怕失败呢！和坂田九段这样的一代高手弈棋，赢棋、输棋对你都有好处，只看你是否懂得珍惜这份机缘。希望你保持平常心情，不要患得患失，把头都搞昏了。"
>
> 吴老师的话，真像给我当头泼了一盆凉凉爽爽的清水，我的神智陡然清醒了许多，而且觉得脑海中灵光闪闪，智虑澄澈。从小田原吴老师家中告辞出来，我轻轻松松地坐火车回东京，两天后，又轻轻松松坐飞机上冲绳。一直到今天，我再没有为输棋赢棋，患得患失而心烦意乱。（见《围棋》，第十二卷第十一期，台北，1967年11月，页38）

林海峰回忆这两次求师问道，已在1967年第三次名人卫冕成功之后，但我们仍然感到“平常心”三个字对他的精神冲击之大，真有“醍醐灌顶”之功。根据上面关于技术境界与艺术境界的划分，我们可以说：第一次问道，海峰的收获是在最高的技术境界方面，第二次则进入了最高的艺术境界，海峰从“平常心”三字诀中得到一次精神的飞跃。

在师徒问答中，吴清源用日语念“平常心”三字，林海峰以为这是“日语中很浅俗的一句话”。其实，这三个字来头很大，初听似乎浅俗，深一层追索，却妙义无穷。由于汉语中今天只有“平常”两字，海峰也许误会“平常心”是日语。所以我现在要找出“平常心”的来源，并揭示它和“境界”的关系。

平常心之来源

《景德传灯录》卷八记马祖道一（709—788）的话：“若欲直会其道，平常心是道，谓平常心无造作、无是非、无取舍、无断常、无凡无圣。”

马祖是禅宗六祖慧能的再传，属于南岳派第一代弟子。“平常心是道”的话题便是他最先提出的，后来由他门下的南泉普愿（748—834）更加发挥，再传给第三代的赵州从谂（778—897）。《无门关》记载了下面的故事：

> 南泉因赵州问：如何是道？南泉云：平常心是道。州云：还可趣向否？泉云：疑问即乖。州云：不疑争知是道？泉云：道不属知，不属不知。知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚廓然洞豁，岂可强是非也。州于言下顿悟。

南泉和赵州师徒问答，几乎与吴清源和林海峰的对话先后如出

一辙。赵州和海峰同是因为师父“平常心”三个字的启发而得到“顿悟”，遥遥千载，足成佳话。日本僧人虽早在唐代便到中国来学习佛教，但所取的经大体都是天台宗、密宗这类，对于当时盛行的禅宗反而不十分注重。但到了南宋，他们开始将大批的禅宗语录搬了回去，从此禅宗各派不但在日本大行其道，而且不断发扬光大，一直到今天。“平常心”这三个字大概很早便在日本人的心中生了根，因此变成了日常语言的一部分了。

我们看了上引马祖和南泉关于“平常心是道”的描述，便立刻会发现：“平常心”正是通向最高精神“境界”的不二法门。回到围棋领域，我们可以由此推知，当年林海峰受益于老师“平常心”三字，必是他的棋道“境界”陡然跃升了一层，因此才有当头泼一盆凉水等等描写。黄天才所记吴清源的一段话，则是针对海峰的特殊心理状态作随机的指点：其中语言是具体的，远不足以尽“平常心”的全幅意涵。这里正遇到了“言不尽意”的问题，读者绝不可“死在字下”。吴清源既如此郑重提出这三个字，则马祖所谓“无造作、无是非、无取舍”和南泉所谓“太虚廓然洞豁”种种“境界”大致也在其中。我这样说并不是故神其辞，而是基于两个理由。

第一是对于吴清源的认识。1971 年我初访东京，曾与吴先生有一席之谈，据我的观察他确已攀上了围棋的最高境界，1986 年香港中文大学决定颁赠他荣誉博士学位，我应中大友人之请，特别写了一篇《用志不分，乃凝于神》，发表在香港《明报月刊》，特别介绍这一点（现已收在汉译本吴清源《二十一世纪围棋下法》附录中，上海辞书出版社，2000 年）。吴先生虽不是佛教徒，但他因养病之故，曾在寺庙中休养过很长的一段时期。他后来说，庙中清修有助于精神的凝聚，虽然对棋力并没有直接的帮助。可见他对围棋的精神境界和技术境界，分辨得很清楚。他口中说出的“平常心”三字或有禅宗的渊源，其含义当比日常语言为丰富。

第二，围棋在日本的兴盛本与佛教有密切的关系，读《坐隐丛谈》一书便可知其梗概。日本最古老的荣衔“本因坊”也起源于京都寂光寺，原是第一世本因坊算砂上人的住处。如果我们承认围棋

除了技术境界之外还有艺术境界，那么禅宗思想恐怕不能不算是日本围棋世界中重要的精神资源之一。这不是说日本棋士人人都懂得“禅”，而是说“禅”早已弥漫在日本围棋文化的空气之中，没有人能完全不受感染。日本古今棋士中有不少人是把围棋当作“道”来追求的，因而有所谓“求道派”。由“技”上升为“道”，围棋便进入了独立自主的艺术世界，是目的而不是手段。它和其他世界（如政治世界、经济世界、学术世界等），虽相关联，却并立而不相统属。日本“棋道”中当然也不全是“禅”，古今许多“胜负师”型的棋士则显然承受了本土“武士道”的传统。天保时代（1830—1850）井上因硕的弟子赤星因彻为了代师复仇，与十二世本因坊丈和下“争棋”竟至吐血而死，便充分体现了武士壮烈“殉道”的精神。总之，围棋在日本是“道”，而构成“棋道”的精神因子则是十分复杂的，这是我们必须牢牢记住的一个要点。我虽然没有足够的能力把日本“棋道”的丰富内容一一分析出来，但是我深信围棋在日本之所以形成一个悠久博大的艺术传统，必与此有莫大的关系。借用老子的话来描述它：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”

基于我对吴清源和日本围棋文化的双重理解，我相信吴清源“平常心”的点化和林海峰“于言下顿悟”，决不止于日常语言的表层含义。他们的问答触及了“相视而笑，莫逆于心”的境界。但他们之所以能企及此境，又和他们的特殊机遇分不开：他们两人都曾长期浸润在日本围棋文化之中，而围棋文化又是日本整个现代文化的一个组成部分。明治维新以来，日本虽在努力吸收西方文化，却从来没有抛弃一切旧文化；不但不抛弃，反而尽量保存传统中仍然有生命力的东西。围棋亦如此：它在制度方面越来越现代化，但是“道”这个传统的观念并没有被驱逐于围棋世界之外。相反，“棋道”与“为艺术而艺术”的精神汇合起来，取得了新的意义。这正是“平常心”三个字的文化背景，也可以说是语境。离开了这个文化背景或语境，吴、林师徒的对话便不可能发挥出那样大的精神力量了。

平常心、境界之于中国棋手

最后，让我谈谈“境界”、“平常心”对于中国围棋现状可能发生什么样的启示。大陆围棋界最近似乎很关心中国的专业棋手为什么在国际大赛中落在韩、日之后，又为什么中国最好的棋手一到三十多岁便开始走下坡路。如果照上面的分析，围棋本有技术境界与艺术境界之分，我想问题的关键是在后者而不是在前者。这几十年来中国大陆上先后出现了好几代的优秀棋手，他们的才能决不在日、韩超一流棋手之下，这已是屡经实践证明了的。中国棋手在技术境界上已赶上了日、韩但在艺术境界方面，中国恐怕还有漫长的道路要走。这里让我介绍另一种“境界”说作为说明。已故哲学家冯友兰曾提出过关于“人”的四种“境界”，他分别称之为“自然境界”、“功利境界”、“道德境界”和“天地境界”。这是从低到高的四种境界，可以借来谈专业棋手的造境问题，不必与冯氏原义一一符合。

“自然境界”是指棋手的天生才能。围棋与数学相近，所面对的都是人造的抽象系统，与经验世界不发生任何关系。正因如此，数学家和围棋手都必须在很年轻的时候及早发挥他们的创造才能。“二十不成国手，终身无望”是中国的一句老话。在这一境界上，今天中国棋手已攀登了高峰。

其次是“功利境界”，指棋手关于个人名利的追求。这是一种必要的动力，促使他们在技术进修方面不断努力。这一境界是所有棋手，不分国籍，都具备的，中国自然也毫不逊色。

第三是“道德境界”，在围棋上的具体表现便是为一种更崇高的、超越个人名利之上的目标而下棋，特别是有关国家民族荣誉的国际竞赛。这是促进围棋的集体发展的一大动力，中国棋手在这一方面也早有惊人的成就，80年代的中日擂台赛尤其是光辉的例证。但由于这一境界是外在于围棋艺术的，它不免有阶段性，而不是棋

手所能长期保存的精神状态。

第四是“天地境界”，我在这里借以指棋手将自己的精神生命与“棋道”融合为一体的最高境界。让我再举吴清源为证道的实例。日本围棋评论家称吴清源为“天人”便把这个意思很生动地表达了出来。1958年藤泽朋斋曾提议奉吴氏为第一届新“名人”，其理由是“吴氏棋艺已达‘真剑化’，实已与围棋混为一体，乃当然名人”。这更是“天地境界”的最好注释。我在本文开端所引王国维的“境界”说，也是指此而言。

就“天地境界”言，中国大陆上几代新棋手似乎尚有一间未达。他们之中最高的也只到“道德境界”而止。但这个责任不在棋手，而在围棋文化。藤泽朋斋能说出上面那句话，便十足证明日本围棋文化中一直悬“天地境界”为最高鹄的，而时时心向往之。现在一般的看法都认为日本有完整的围棋制度，所以专业棋手才能老而不衰。这未免把问题看得太浅了。制度和技术一样，属于“硬体”，不难移植，文化则是“软体”，非经长期培养不能有成，而且绝不可能以借外债的方式来解决。我们即使在观念上承认了“境界”和“平常心”的无上重要性，如果没有相应的文化为之作扶持，这两个观念便将如无源之水，随取随竭，终不能发生润泽的作用。怎样为中国建立一个传统与现代交融互助的围棋文化，这将是21世纪中国人的共同课题。

2001年12月15日于普林斯顿



中國情懷 | 母校篇 |







为“新亚精神”进一新解（1974）

我第一次参加新亚的毕业典礼是1952年的7月7日，离今天已是整整二十二年了。那时我和今天的诸位同学一样，正处于离开学校、踏入社会的交界点上。虽然事隔二十二年，但当时毕业典礼的种种情景现在仍一一浮动在我的眼前。诸位同学们大概都知道，1952年的新亚书院是在桂林街。那时我们不但没有礼堂，并且也没有像今天这样的体育馆。换句话说，那时的新亚根本没有自己的校舍。我清楚地记得，我的毕业典礼是在香港海边的一家旅馆——六国饭店——里举行的。使我更不能忘记的，是我毕业的时候连校长也没有能来参加。为什么呢？那一年的4月，新亚的校长（当时称为“院长”）钱宾四先生在台北讲演，不幸因讲堂屋顶上水泥塌落而被压重伤。所以在毕业典礼的那天，钱先生还在台中休养，无法赶回来主持。钱先生去台湾，一方面固然是为了作学术演讲，但另一方面则是因为当时新亚的处境太过于艰困，希望可以争取一点香港以外地区的教育和文化界的支持。

我叙述这一段往事，是为了给新亚的今昔作一个鲜明的对比。从物质条件和学校规模来说，这二十二年来，新亚的面貌已经发生了根本的变化。那么，新亚在精神方面是不是也有今昔之别呢？这个问题很不容易回答，主要得看我们怎样去理解“精神”两个字。多少年来我们常常谈到所谓“新亚精神”。但是究竟什么是“新亚精神”，恐怕今天没有人能够下一个权威性的界说。我回到新亚已经一年。在这一年中，我从来没有正式宣扬过“新亚精神”。我之所以对这个大问题保持缄默，并不表示我对“新亚精神”已失去信仰，而是因为我需要有一段时间来观察和反省，看看经历了二十多的时间，“新亚精神”究竟还存不存在？如果存在的话，又发生过

什么变化没有？现在我愿意趁这个机会来谈一谈我个人在过去一年中观察和反省的结果。

答案先说："新亚精神"仍然存在，但是确已起了深微的变化。根据我的理解，精神具有变与不变的两个方面：就精神所寄托的具体内容说，精神是受外在环境和物质条件限制的。因此环境与条件的变化必然会引起精神内容的变化。但是就精神自身的方向说，则精神又是不变的。如果方向变了，则表示这种精神已为另一截然不同的精神所代替，而无复本来面目了。

我肯定"新亚精神"仍然存在，是因为我们的基本方向并未改变。我认为"新亚精神"已发生了深微的变化，是因为我们今天所面对的外在环境和物质条件已与新亚初创时完全不同了。

二十二年前，我在第一届毕业同学"临别的话"中说道："我们的师长们，为了一种高尚的文化目的，在香港创办了新亚书院；而我们同学们也是为了要了解祖国的文化历史以及未来的人类前途，而踏入了新亚的校门。""了解祖国的文化历史和人类前途"，这是我自己在毕业的时候所认识的"新亚精神"的基本方向。二十二年后的今天，我相信这仍是新亚师生所共同坚持的方向。新亚书院自始便不是一间普通的现代教育机构，她有自己独特的立场。这个立场，简单地说，便是一切从中国出发而又归结到中国。更重要地，我们所谓的中国并不限于政治学上的狭义的国家观念，我们强调的是那个内容丰富、源远流长的文化的中国。我们从中国出发，因此我们认知的对象不能限于中国或限于过去；一切有助于中国现代化的新思想和新学术都在我们寻求的范围之内。我们归结到中国，因此我们的治学便不致流为"游骑无归"或"智性游戏"。二十多年前新亚师生一方面探讨中国文化的基本价值，而另一方面又关怀世界文化的新生，这便明确地指出了"新亚精神"的方向。而这个方向，在今天则是更清楚地呈现在我们的眼前。

但是"新亚精神"的方向虽然未变，"新亚精神"所寄托的具体内容则已迥异往昔。举其最显著者，至少有以下三点：第一，新亚校歌里所说的"乱离"、"流浪"、"艰险"、"困乏"，

的确反映了创校初期新亚师生对当时的外在环境和物质条件的真实感受。就这一点说，今天的新亚已大不相同。现在我们在香港这个环境中基本上已安定了下来，在物质方面也已脱离了困境。第二，早期的新亚只有四个学系，而且重心是偏在人文方面：现在我们已发展到三个学院，十几个学系，包括文、理、法、商各种基本学科。第三，新亚创立之初，师生一共不过二三十人，而今天我们师生的总数已在一千人以上。

这些显而易见的巨大变化无可讳言地会影响到、并且已不断地在影响着"新亚精神"的发展。"安定"和"免于匮乏"自然是正面的价值，但也带来了副作用：即冲淡了开创时代的忧患意识。课程范围的扩张是近代大学教育应有之义，但院系的不断增添则难免要造成门户之见，加深隔膜之情，使得原始新亚精神中"殊途同归"、"百虑一致"的企求愈来愈高不可攀。师生人数的膨胀更是新亚教育事业蒸蒸日上的一个明证，然而仍然不是没有代价的。最明显的是早期那种和睦的"家庭"气氛逐渐为一种组织化、制度化的"客观"关系所代替。

我们对于上面所列举的各种变化不必有太多的感慨。这些变化可以说是新亚发展所必经的过程。我们不能存"眼前无路想回头"之念；因为前面的路需要我们不断地开辟，而回头才真是没有路。问题在我们怎样能够一方面认清今日的新亚的客观处境而另一方面又不迷失"新亚精神"的方向。只有认清新的客观的处境，我们才能够对新亚精神作一种适当的内在调整，使它可以循着原来的方向稳步前进。

照我以上的分析，今天新亚具有三个主要的客观条件，这三个条件可以概括地称之为"环境安定化"、"学术分工化"和"关系制度化"。"安定"可以使我们沉潜，"学术分工"可以使我们树立多元化的文化价值观，而"制度化"则可以使我们在对人对事方面发展出一种客观冷静的态度。这样，我们便把客观的物质条件转化为主观的精神条件了。通过这一转化，"新亚精神"的方向也就重新得到了保证。照我所了解的"新亚精神"的方向，首先是在"了

解祖国的文化历史和人类的前途”。在这一艰苦的认知过程中，在我看来，所需要的精神元素正是“沉潜”、“客观冷静”和“多元价值观”。

新亚的校训是“诚明”两字。“诚”属于道德的范畴，“明”属于知识的范畴。在中国的传统思想中，诚与明是互为前提的，其间本无先后轻重可说。但新亚是一个教育机构。《中庸》上说：“自明诚，谓之教。”所以从教育的观点说，我们的功能首在能“明”。用近代的话来解释，“明”就是追求真理——包括人文、自然、社会各方面的真理。但人不是离开时空的抽象存在。新亚是中国人的学校，因此我们在这里追求真理同时又必须是一切从中国出发而最后归结到中国。这里面则包含着一种崇高的道德精神，即我们的校训中所谓之“诚”。

早期“新亚精神”所遭遇到的最大障碍是物质上的“艰险”和“困乏”，这只是王阳明所谓的“山中贼”。相反地，今天“新亚精神”的最可怕的敌人是因环境安定而产生的懈怠和麻痹，但这则是王阳明所谓的“心中贼”。“破山中贼易，破心中贼难”，我们应该三复这位提倡“知行合一”的思想家之言！

（《新亚生活》1卷1期，1974年7月）



我对于新亚校友会的期望（1975）

隆观易在他的《宁灵销食录》中评陆放翁的诗说："如梨园演剧，装抹日异，细看多是旧人。"这个评论对放翁而言是否公允是另一个问题，但是两年来参加新亚校友会的工作却时时使我想起这一段生动的文学批评。我们的校友会已成立了二十一年之久，然而，年复一年，积极参与校友会活动的校友们似乎多是一批"旧人"，并且毋须乎"细看"。起初我对于这个奇怪的现象颇为不解，甚至不免误会校友会的努力不足。两年来我担任了校友会主席，出席很多次校友的集会，才使我明白此时此地想要全面地推动校友会工作几乎是不可能的事，其中实存在着种种未易克服的主观和客观上的困难。

困难尽管困难，校友会终不宜长期地停留在"梨园演剧"的阶段；而推动校友会的工作仍必须从现有的校友会组织开始。所以本届校友会已决定做几件基本工作：第一是编好一份尽可能完整的历届校友名录；第二是出版"校友会小丛书"；第三是印行"校友通讯"。第一项工作已由刘之仁校友初步整理了出来；第二项的具体成绩是本校创办人钱宾四先生《八十忆双亲》的问世；第三项便是这一期《新亚生活》所附刊的"校友通讯"。顺便说一句话，"校友通讯"目前附刊于《新亚生活》内是一种不得已的暂时措施。以后校友会财力人力都充实的时候，我们希望能定期出版一份《新亚校友通讯》，以联络本港及分散在海外各地的新亚校友。

我个人认为，新亚校友会的当务之急是扩大它的会员基础。目前所谓"积极会员"（active members）似仍以桂林街及农圃道初期的毕业同学为主体。在我们已往两年的经验中，我似乎没有遇见过

一个新亚参加中文大学以后的“积极校友”。这中间是不是有一道无形的鸿沟呢？我深信新亚校友会是一个敞开大门的组织，我诚恳地呼吁后期毕业的校友踊跃地参加校友会。没有新鲜血液的不断加入，新亚校友会是决无前途和意义的！

最后我们要问：校友会究竟能为新亚做些什么？这个问题自然不容易回答。就西方尤其是美国的一般情形来看，校友会除了大量地为母校募捐各项经费外，同时也从多方面来帮助母校的发展与改进。例如校长的遴选、教学方向的抉择，以及如何争取优秀新生等，校友会都多少可以表示意见，而这些意见也颇受校方的尊重。到目前为止，新亚校友尚无法在经济方面为母校作有力的后盾。但是新亚仍处在不断的演进扩展之中，学校所最需要的不是物质的支援，而是新的观念、新的价值、新的精神。在这些方面校友们可以贡献之处正多。也正因如此，校友会才特别欢迎后期的校友大批地加入我们的行列。时代进步得快，在学术思想方面，往往相差四、五年便已是一代之隔。校友会如果不能经常吸收新毕业的同学，它又从何处去觅取观念、价值和精神方面的新生因子呢？

文化的大流是奔跃不息而又日新月异的。新亚的学术教育事业如果真有其正面的意义，将来必可成为这一大流中的一涓一滴。并且也只有成为此大流中之一涓一滴，新亚书院始有其存在的理由。中国历史上曾先后出现过无数的书院，它们在文化史上地位的高下是完全由成就之大小或有无来决定的。但是无论其中某些书院的成就如何卓越，最后终是要汇入中国文化的大流之中。因此我们今天仍只说“中国文化”，而不说“白鹿洞文化”或“东林文化”。我们此时此地之所以要推动新亚校友会的工作，并希望通过校友会来帮助新亚书院的发展，并不是由于我们抱着任何狭隘的门户之见，派别之私。我们都是以偶然的机缘先后在新亚完成了我们学业上的一个重要阶段。我们毕业后依然怀念新亚、爱护新亚，是因为我们深信新亚所倡导的以传统文化为重心的学术教育宗旨正是此下中国文化新生所迫切需要的。所以，在

结束这篇短文之际，我愿意强调一句，我们虽然应尽全力来推动新亚校友会的扩展，我们却决无任何意图要发展小组织以强化与学术文化并无必然关联的门户观念。

1975 年 5 月 13 日

（1975 年 5 月 15 日刊于
香港中文大学新亚书院《新亚生活》月刊第九期）

新亚精神与中国文化（2000）

去年（1999）是我的母校新亚书院五十周年院庆，在梁秉中院长的精心筹划之下，母校举办了一系列的，同时也是多彩多姿的“金禧纪念”活动，其中之一便是7月初召开的“中国文化的检讨与前瞻”国际学术研讨会。承梁院长盛情邀约，我曾以校友的个人身份，参加了这一盛会的开幕仪式。当时由于事忙，来不及撰写论文，所以我只是会议的旁听者之一，而不是正式的参与者。为了补救这一过失，我曾应允梁院长，将来会议论文集出版，我一定会写一篇短序。论文集的内容丰富，涵盖面广阔，已有刘述先先生的《导言》，指出其中的主要线索和重点所在，用不着我再画蛇添足。下面我将对五十年来母校的变迁作一点回顾和前瞻，而以中国文化为贯穿序文的主脉。

1949年新亚书院的创建是历史的偶然，但同时也涵蕴了一种潜在的必然。所谓历史的偶然是指当时创校人物志同道合，而恰好在乱离流浪之中同时凑泊在香港，再加上种种人事因缘的巧合，因此才有亚洲文商学院——新亚前身——的成立。关于此中经过，钱穆先生在《师友杂忆》“新亚书院”一章中已有详细可靠的记述，读者可以参阅。但我所谓“潜在的必然”则远比人事的偶然更为重要，因为这是新亚生命的真泉源。让我在这一点上多说几句话。

在新亚创始人这一代的心中，1949年无疑是中国文化的生死存亡的关头。“岂意滔天沉赤县，竟符掘地出苍鹅。”陈寅恪在1955年所写下的这两句诗也恰好表达了新亚创始人如钱穆先生和唐君毅先生的内心感受。“苍鹅”一典出于《晋书·五行志》，后人解为“五胡乱华”的先兆。当时的政治空气绝不容忍古今中外相异的思想体系继续活跃，而中国文化传统首当其冲。这是陈、钱、唐

这一型"为中国文化所化"的学人在情感上和理智上都承受不了的。我在50年代初读过钱、唐两先生的无数时论文字，深深体会到他们那种深沉的悲愤心情。现在姑引他们在严肃学术著作中的话，以资佐证。钱先生在《庄子纂笺·序》中说：

> 版垂竟，报载平津大学教授，方集中思想改造，竟坦白者逾六千人。不禁为之废书掷笔而叹。念蒙叟复生，亦将何以自处。作逍遥之游乎？则何逃于随群虱而处裈？齐物论之芒乎？则何逃于必一马之是期？将养其生主乎？则游刃而无地。将处于人间乎？则散木而且翦。儵忽无情，混沌必凿；德符虽充，桎梏难解。计惟鼠肝虫臂，唯命之从。曾是以为人之宗师乎？又乌得求曳尾于涂中？又乌得观鱼乐于濠上？天地虽大，将不容此一人，而何有乎所谓与天地精神相往来？……此六千教授之坦白，一言蔽之，无亦曰：墨翟是而杨朱非而已。……天不丧斯文，后有读者，当知其用心之苦，实甚于考亭之释离骚也。

唐先生在《中国文化之精神价值·序》中则说：

> 吾之此书，成于颠沛流离之际。……身居闹市，长闻车马之声，亦不得从容构思。唯瞻望故邦，吾祖先之不肖子孙，正视吾数千年之文化留至今者，为封建之残余，不惜加以蠲弃。怀昔贤之遗泽，将毁弃于一旦。时或苍茫望天，临风陨涕。乃勉自发愤，时作时辍，八月乃成。

这两篇序文同写于1951年，而且两位作者也都同住在桂林街旧址前后陋室之中。其写作时的情景今天仍生动地浮现在我的脑际。钱先生注《庄子》，故借蒙叟原文而玄言之；唐先生通论中国文化精神，故直抒胸臆而质言之，但两人的心灵是完全相通的。他们著书的精神原动力也就是创办新亚书院的精神原动力，这是毫无可疑的。当时的变动，表面上虽出于政治，其终极根源则在文化，

这是他们的共识。从这一层看，他们创建新亚的最深动机是文化而不是政治。他们当时都可以说是中国文化的“孤臣孽子”，但都与实际政治无所关涉，正如陈寅恪留在广州，而终成为“文化遗民”一样。今天我们不提“新亚精神”则已，如果仍然要提起这四个字，那么我们便不能不细读上引钱、唐两先生的序文。

1951 年是新亚在物质方面最艰困的阶段，但却也是精神方面最昂扬的时代。1954 年新亚获得美国雅礼协会的支持，初步摆脱了经济的困窘；1963 年新亚加入中文大学，终于成为现代式大学的一个成员学院。在短短十五年之中，新亚的成长如此快速，我们不能不对当初创校诸先生的理想和远见表示由衷的敬佩和惊叹。这便是我在前面所说的“潜在的必然”。中国文化既悠久又博大，在它遇到空前危机的时候，不可能没有“孤臣孽子”拍案而起，为它的存亡继续作奋不顾身的努力。钱、唐诸先生结合在新亚书院这一独特的旗帜之下是历史的偶然，但是 1949 年前后不甘随波逐流的学人挺身而出，为中国文化作护法，则是久已潜在的必然，甚至其地不在任何他处，而在香港，也是必然的。钱先生回忆当时学生的情形说：

> 学生来源则多半为大陆流亡之青年，尤以调景岭难民营中来者占绝大比数。彼辈皆不能缴学费，更有在学校天台上露宿，及蜷卧三、四楼之楼梯上者。遇余晚间八、九时返校，楼梯上早已不通行，须多次脚踏铺被而过。(《师友杂忆》第十五章“新亚书院”)

这完全是我亲见的事实，虽然我并不属于天台或楼梯间的一群。正是由于有无数的“流亡青年”涌至香港，新亚书院的出现才有客观的基础，而文化的“孤臣孽子”如钱、唐诸先生也才有基本听众。如果没有我们这一辈的青年，试问钱、唐诸先生的满腔孤愤又将向谁倾吐？ 这又是“潜在的必然”的另一层面。

上面我已特别指出新亚书院在最初五十年中的惊人发展。这些

发展，借用现代科技名词说，主要是在“硬件”（hardware）方面，但是“软件”（software）——即“新亚精神”——是不是也同样发展呢？我只能说“新亚精神”也一直在变化之中，至于是不是可以称作“发展”，那就免不了有“见仁见智”的问题，至少我不敢遽下断语。我现在要进一步讨论的是：新亚的创始人如钱、唐两先生，在他们生前是怎样理解这个问题的。

我可以毫不迟疑地说，在他们的意识深处，新亚“硬件”每一步发展也就是新亚原始精神——“软件”——的每一次变异。如果允许我用“异化”（alienation）这个名词，那么我要说，在钱、唐两先生看来，新亚的“硬件”发展是一系列的异化过程。这一过程有几个清楚的记里碑：1954年雅礼援助是第一个，1963年中文大学成立是第二个，1973年新亚迁入中文大学现址是第三个，1977年中文大学改制完成，包括钱、唐两先生在内的新亚旧董事集体辞职，则是最后一个。上列每一个记里碑都标志着异化的每一次突进。我不想细说异化的前因后果了。著名的《木兰辞》长诗，写到木兰从军后整个战争过程，仅仅说：“朔气传金柝，寒光照铁衣。将军百战死，壮士十年归。”一共只用了二十个字。以此为范例，我在这个问题上所费的笔墨已经很够了。接下来的，我要分析一下异化的意义，和新亚精神今后又将何去何从。这两个问题都与中国文化的前瞻有密切的关联。

事实上，人间的一切大大小小的事业，从理想或观念落实为客体以后，无不日日在异化之中。内在的成长和外在环境的变迁，都是异化的原动力。但对于事业的创始者而言，他们往往感到原始精神或理想一天天在改变，而客体化了的事业则似乎自有意志，不再受他们的约束，这是创始者不能接受事业异化的通常心理。新亚书院的发展史也跳不出这一格局。我为写这篇序文，曾细读了钱先生的《新亚遗铎》，因此对新亚异化的主要根源获得了一些较深切的认识，现在略述于下。

新亚书院的旨趣是“上溯宋明书院讲学精神，旁采西欧大学导师制度”。《新亚学规》说：“中国宋代的书院教育是人物中

心的，现代的大学教育是课程中心的。我们书院精神是以各门课程来完成人物中心的，是以人物中心来传授各门课程。”就我个人的实际经验说，新亚在桂林街时期确近于“宋代书院”，而远于“现代大学”。我们少数治文、史、哲的学生自然而然地把钱、唐两先生当作新亚的“中心”。当时新亚也的确发挥了“宋代书院”式的长处。钱、唐两先生对于我们而言也同时发挥了“经师”而兼“人师”的绝大作用。我可以证实，《学规》上所谓“以各门课程来完成人物中心”这一条是完全实践了的。这是因为当时新亚只是一个几十人的师生团体，没有严格的组织化、制度化，而我又恰好是文史系的学生。至于其它学系——如经济、商学——的同学是否也和我具有同样的经验，则很难说。至少我不易想象，如货币、银行、会计、国际汇兑、金融这一类的现代专业课程怎样去完成“人物中心”的任务。这样看来，新亚自始便含有两种异质的文化成分。“宋明书院”代表了中国传统文化，“现代大学”则是从西方文化系统中移植过来的。早期的新亚可以兼收并蓄这两种异质文化而不露破绽，但每一次新发展便不免把这两种文化的距离拉远了点。不但如此，“发展”又必然涵蕴着人数的扩大和管理制度的加严。新亚便如此一步一步地从“宋明书院”转变为“现代大学”。这便是新亚“异化”的终极根源。但是我要郑重指出，从《新亚遗铎》所收先后十五年的讲词和其它相关文献中，我发现钱先生早已看清了这一异化的无可避免，并且一直在运用老子所谓“为而不恃”的智慧，尽量想把异化引入创造性的轨辙。这是不能不令人肃然起敬的。

那么新亚异化的轨迹是不是昭示我们：中西文化终究不能相容，“不是东风压倒西风，便是西风压倒东风”呢？恰恰相反，中大改制后的新亚便是一个最有力答案。“新亚精神”只是更新了，但没有消失；新亚的原始宗旨也只是扩大了，而没有变质。钱先生晚年重返改制后的新亚讲学，最可证明异化并不等于否定了中国文化。限于篇幅，我不能对这一问题作更深入的分析。但

是我愿意强调两点：第一、现代大学的架构虽然来自西方，但它未尝不能涵摄传统书院所孕育的基本精神。第二、中西文化如何融合，或传统如何转化为现代，不是任何个人甚至集体所能事先为之作全面设计的。相反的，无论是融合还是转化，都必须在具体的、局部的事项上，通过长期的试探和实践，才能不期而然地找到最适当的方式。

最后，我要对新亚精神作一展望，并由此过渡到关于中国文化的前瞻。我必须提醒读者，新亚书院的旨趣说："以人文主义之教育宗旨沟通世界东西文化。"又说："香港在地理上与文化上皆为东西两大文化世界之重要接触点，亦为从事于沟通中外文化、促进中西了解之理想的教育地点。"所以新亚精神自治便是要"沟通世界东西文化"，而不是把中国文化放在与西方文化对立的地位上。"沟通"表示中西文化互有同异，如两者全异，无毫发之同，更有何"沟通"可言？ 钱、唐两先生的著作，论及此点者比比皆是。他们同具有恢宏的襟抱，阔大的识度，绝不肯以狭隘的民族意识为出发点，更不取文化沙文主义的观点。这一层是有目共睹的。事实上，早在20世纪初年，《国粹学报》上已有人说："取外国之宜于我国而吾足以行焉者，亦国粹也。"可见一百年来，有识见的中国学人无不对西方文化持开放的态度。记得唐君毅先生曾以《水浒传》上"没遮栏"的绰号形容中国人自古以来对于外来文化的态度。这个说法也许稍有夸张，但至少表达了他自己的见解，也间接阐释了新亚精神的一个重要方面。

我重申新亚创始理想中关于中西文化的基本立场，是因为新亚精神今天似乎正面临着一次最严峻的考验。这已不是五十年来异化的更上层楼，而是原有的异化途辙可能已至山穷水尽的境地。我们可称之为"异化之否定"或"异化之异化"。近几年来，"汉字文化圈"的某些地区掀起了一股以中国文化或亚洲文化之名与西方文化相对抗的狂潮。如果这只是一些学者以个人的身份表达他们的真信念，那么纵使其立论的根据薄弱，仍不失为现代多元文化中的正常现象。但是这股狂潮的来龙去脉是非常明显的，即政治权威为了维持自

身的继续存在，转而乞灵于以儒家为中心的中国文化。这些政治权威正是上引唐君毅先生序文中的“吾祖先之不肖子孙”，但今天时移世易，不得不借重民族主义的力量，“儒家”和“中国文化”则恰好是最有号召力的象征。这股思潮的表现方式是五花八门的，这里不必详及。其中心论旨则至为简单，即将“中国文化”、“儒家”与权威等等“价值”等同起来，以抗拒民主、自由、人权等所谓“西方的价值”。这里我们看到了一个奇异的景象：一方面，百余年来自康有为、孙中山、梁启超、《国粹学报》以至五四新文化运动所追求、向往的现代观念和价值都彻底被否定了；另一方面，谭嗣同、鲁迅等所诅咒的中国传统中一切负面东西却都受到了变相的肯定。历史给中国人所开的现笑实在太过于荒谬了。

新亚精神的核心自然是儒家与中国文化，但钱、唐诸先生心中的儒家与中国文化是向世界各大文化的中心价值开放的。西方现代的突出成就，包括科学、民主、自由、人权等在内，正是他们所要纳入中国文化系统之内的重要部分，唐先生在《中国文化之精神价值》第十六章论之尤详。与此相对照，今天政治权威所倡导的则恰恰相反，而是历代统治阶层“以理杀人”（戴震语）的一套“网罗”（谭嗣同语）。这两种截然相反的立场现在竟同依托在“儒家”和“中国文化”的名号之下。对于新亚精神来说，这种情况构成了十分严重的威胁：因为我们只要稍一失神便不免会像《红楼梦》所说的，陷入“假作真时真亦假”的境地，甚至更像《西游记》中的猪八戒一样，抱着假唐僧的头颅痛哭！

上述那股假借中国文化以抗拒西方文化的狂潮，虽起于“汉字文化圈”，却早已传播到世界各地，并引起了广泛的回响。据我涉览所及的西方文献，它的名称大致是所谓“亚洲价值论”。让我略述一二，以结束这篇序文。

“亚洲价值论”在国际上所引起的争议虽然层出不穷而且激烈无比，但批评者则完全根据事实，并出之以纯理性的态度。我现在不想涉及英、美主流思想界的持论，以免贻人以口实，认为我引用西方帝国主义的观点为护身符。相反的，我只准备介绍两位亚裔思

想家的评论。第一位是1998年经济学诺贝尔奖得主、来自印度的阿玛提亚·森（Amartya Sen）；第二位则是当今最受争议的文学批评家、生在巴勒斯坦的萨依德（Edward Said）。前者特以研究饥荒与贫困著名，后者则以《东方论》（*Orientalism*，1978）一书享誉世界。他们两人，一个为饥饿线上挣扎的贫民说话，另一个为巴勒斯坦难民辩护。萨氏在文学研究之外，更发表了大量政论文字，彻底暴露欧洲殖民主义和美国霸权在近东所造成的灾难。所以他们关于“人权”、“自由”的看法是特另值得我们参考的。

阿玛提亚·森是直接与“亚洲价值论”交锋的人，关于这一论旨的文字极多。我在这里只能根据他最近的一书（*Development As Freedom*，New York：Alfred A. Knopf，1999）和一文（“East and West：The Reach of Reason，” *New York Review of Books*，July 20，2000）作一高度概括的介绍。首先，若以整个亚洲为范围，则人口占全世界百分之六十，民族与文化繁多，信仰各异，根本不可总括出一种共同遵信的价值系统。其二，“亚洲价值论”者所强调的自是以东亚为中心地区，大致包括中国、日本、南北韩、越南诸国，但论者同时又说印度虽不在内，而印度文化也强调相似（similar）的价值。即使经此限定，此说仍过于粗糙，绝无可能证成。文化与传统的多样性才是东亚地区的基本特色。其三，不仅整个东亚不存在统一的价值观，即以任何一国而论，此说也得不到经验证据的支持。森在《发展即自由》（*Development As Freedom*）中举了三个例子。一是日本，其中神道信徒有一亿一千二百万，佛教徒有九千三百万，统一的价值观又从何处谈起？另一个例子是韩国，1994年“亚洲价值论”在美国《外交季刊》（*Foreign Affairs*73号）上初出现时，第一个起而驳斥的便是韩国当时反对党领袖金大中，今天已成为总统了。第三个则恰好是新加坡，亦即此论的发源地。森指出：

甚至仅仅二百八十万人口的新加坡也有文化与历史传统的巨大差别。而且在培养族群之间的亲和与友善共存方面，新加

坡拥有令人起敬的记录。（*Development As Freedom*，p.232）

到此为止，森的质难尚仅限于外缘方面，即“亚洲价值论”无论就全亚洲、东亚地区、甚至一国之内而言，都无法在经验基础上建立起来。但更重要的是他从内涵方要点破“亚洲价值论”的虚构性。

严格地说，“亚洲价值论”不是孤立的，它必然预设一个对立面，即截然相反的价值体系——民主、个人自由、人权、理性、法治等等。这两大系统从东西文化史揭幕时便已泾渭分明，一直延续到今天，而且在可见的未来也不会改变。此之谓“文化即宿命”（Culture is destiny）。所以森的驳论也不得不兼及东西两大文化，他所要极力摧破的便是这一“文化宿命论”，也可以称之为“文化决定论”。关于这一层，论证极为繁复，只有请读者自阅原作。概括言之，以政治自由与民主为西方自希腊以来的特有文化传统，这是现代西方主流思想家、历史家的自我夸张，同样是站不住的虚构。森则接受伯林的论断，认为个人自由在西方成为主要价值其实是18世纪启蒙运动以后的新发展。古典作家（如亚里士多德）虽然已提到自由及其相关的观念，但只能看作是个别的构成因子，而不是整套的系统。因为我们也同样在西方古典中找得到重视权威、秩序、纪律之类的思想。森甚至说，柏拉图与奥古斯丁（Augustine）对于权威的强调并不在孔子之下。

回到“亚洲价值论”的题旨，他则通过《论语》（所据者为Simon Leys 1997年新译本，纽约W. W. Norton书局出版）和印度古典，以检讨其立论的根据。他深知此论的主要的凭借是儒家，所以他决心一读《论语》。他引了孔子论“事君”：“勿欺也，而犯之”及“邦有道，危言危行；邦无道，危言孙行”等语，说明孔子不但不主张对政府盲目服从，而且坚持批评的态度。在这个问题上，让我补充一句，他的论点与捷克总统哈维尔（Václav Havel）不谋而合。哈氏也严厉批判“亚洲价值论”，他指出：“在古代道德世界中，犹太教与基督教都曾为现代民主提供了精神来源，而这两大宗教与孔子教义相合之点甚多。”他很感慨地说：“那些援引儒家传统

以谴责西方民主的人对此竟全无认识!"(*The Art of the Impossible*, New York: Alfred A. Knopf, 1997, p.201)森和哈维尔都不失为"旁观者清"。其实在《论语》、《孟子》中，可与西方现代民主、自由、人权等价值通的观念，不胜枚举，上起康有为、孙中山，下及五四时期的胡适与陈独秀，早已反复征引过无数次了。

森又详举印度古代传统中关于信仰自由与宗教宽容的重要史例，以说明自由的价值决非西方所独擅。限于篇幅，我只能匆匆用几句话撮述其大旨。他首先介绍了公元前3世纪的佛教大护法阿育王(Ashoka)，其诏书中特别强调对各教派一视同仁，人人都当尊信己教，但同时也应尊重他人之教。阿育王已将信仰自由与宗教宽容当作普世的(universal)价值来宣扬了。阿育王之所以能做到这一点，则由于前此印度思想界已导其先路。例如公元前4世纪高迪雅(Kautilya)，与亚里士多德是同时代，著有*Arthashastra*(略相当于"经济学"，汉译《利论》)一书，此书论统治下一层人民部分具有"仁政"色彩，阶级观念甚为显著。所可注意者，书中论及上层统治者部分，却十分强调个人自由的重要。故对奴役上层阶级(Arya)子女一事，主张处以重罪。可见高迪雅和亚里士多德也未尝不能相提并论，因为雅典的个人自由也仅限具有自由身分的公民，奴隶、妇女和外来居民的自由并不在法律保障之内。

森更进一步说明，这一宽容与自由的传统对后世发生了很大的影响。他特举16世纪一度皈依了伊斯兰教的莫卧尔王朝蒙古族皇帝阿克巴(Akbar)为例。阿克巴在1591—1592年曾颁下诏令，保障信仰自由与相关的个人权利，尤其强调个人有选择宗教的自由，不应受任何干涉。如果印度教子弟曾被迫信仰回教，他们可以随时回归祖先的宗教。

阿玛提亚·森研究经济发展的动机起于幼年在印度亲见穷苦人民的种种悲惨遭遇。怎样使他们脱离贫困与饥馑，是他的研究重心。他的重大发现之一，即基本自由是经济发展的构成因素。经济发展诚然需要秩序，然而决不是一味压制人民自由(包括政治参与的自由)的威权主义。他一眼看穿了"亚洲价值

论”只是支持威权政治的护符，不利于经济发展，因而只能延长穷人的痛苦。这是他为什么要全力驳斥此论的主要原因。

森的驳论指出儒家、佛教、伊斯兰教都各有重视自由与人权的成分，不过表现的方式不同而已。东方与西方自有相通之处，决不是两个完全对立的系统。现在我们正好接着引入萨依德的论点。在最近一篇访谈记录中，他曾正式答关于“人权是不是一个普世价值”的问题。他说：“我们所要做的事是扩大人权观念到每一个人，而不是限制它的应用范围。”他指出无论在近东或远东都流行着一个说法，即强调人权是西方帝国主义的概念。但他对此说完全不能接受。“酷刑就是酷刑。痛楚的感觉在任何地方都是一样，无论是在新加坡也好，或沙特阿拉伯也好，无论是在以色列也好，在法国或美国也好。”这是他的直截了当的答复。他虽未明提“亚洲价值论”，但“远东”以人权为西方帝国主义的概念者自然非此派莫属。与此同时，他也严厉地批评了西方自由主义的妥协性，认为它宽以待己，严以责人，在西方利益受到严重威胁的场合，便往往弃弱保强。因此他主张用“人文主义”（humanism）来取代西方自由主义。他认为只有人文主义才真正具有普世性，足以构成人权的基础。根据阿拉伯学者的最近研究，他指出人文主义并非起源于15世纪的意大利，而应溯其源至8世纪阿拉伯世界的学院、教堂与宫廷。人文主义绝非西方专有的概念，它存于各大文化传统中，包括印度、中国和伊斯兰文化区。（见“An Interview with Edward W. Said,” in Moustafa Bayoumi and Andrew Rubin, eds., *The Edward Said Reader*, New York: Vintage Books, 2000, pp.433–434）

森与萨依德两人的专业不同，文化背景互别，关怀也各异，但在以人权、自由等价值具有普世性这一观点上则完全一致，他们也同样能超越各自的民族文化的褊狭之见，对于西方文化中许多正面成就都能欣然接受。萨氏在这一方面尤为难得。他在《文化与帝国主义》中，坦然承认西方文化早已传布到世界各地，有些已是世界文化的一部分。这也正是前引《国粹学报》的立场，即“取外国

之宜于我国而吾足以行焉者，亦国粹也”。所以他特别反对在文化上严分“敌我”的意识。“阿拉伯人只读阿拉伯的书，用阿拉伯的方法。”这是在今天阿拉伯世界相当流行的一种观点。萨氏来自阿拉伯世界，一生都在为阿拉伯人争取公道，但他对这一观点则痛加批驳，毫不留情（见 *Culture and Imperialism*，New York：Vintage Books，1994，“Introduction”，pp.xxv–xxvi）。他在访问记中最后归宿于人文主义的普世价值，尤见卓识。“以人文主义之教育宗旨沟通世界东西文化”不也正是新亚书院的原始旨趣吗？

1949年新亚初建立时，“亚洲价值论”并不存在，因此创始人如钱、唐诸先生根本梦想不到会碰见“鱼目混珠”的问题。他们地下有知将怎样处理这个难题，我们已无从想象，更不能妄加揣测。但五十年后的今天，“亚洲价值论”既已出现，我们关心中国文化前途的人终不能对它采取“视若无睹”的回避态度。但在这篇序文中，我仅仅是提出问题，并没有给予明确的答案。我介绍了森和萨依德关于“亚洲价值论”的议论，也只是希望通过最近的世界思潮，以凸显中国文化的现代处境。森曾指出“亚洲价值论”是由威权主义的政府方面提出的，而不是史学家独立研究所得到的结论。这自然是千真万确的事实。但正因为此论是为了维护威权主义而造出的，所以造此论者可以毋须参考任何历史数据，数日之间，其论即成，而风行天下。历史学家立说则不可能有此方便。对这样一个广大的论旨，无论是赞成还是反对，史学界都必须动员大批人力，进行长期研究和反复论证，才敢提出较确实的、或正或反的见解。五十年前，钱穆先生和唐君毅先生都曾根据毕生的读书心得，发挥了关于中西文化异同的深识卓论。怎样在他们的辉煌业绩的启示之下，面对着21世纪的新问题，继续他们的未竟之功，这正是“新亚人”无可推卸的一种责任。所以我说，“新亚精神”今天面临着一场最严峻的考验。

（2000年10月24—25日《联合报》“联合副刊”）

新亚书院纪念碑铭（2009）

桂林街六十一至六十五号之三、四两楼，新亚书院创始期之黉宇也。书院初名亚洲文商，成立于1949年10月10日，假一中学课室，夜间授课。次年春，创校院长钱穆先生获旅港沪商王岳峰先生之助，始长期租下桂林街校舍，易校名为新亚。新亚师友作息于是楼者先后七阅寒暑。兹值斯地辟为公园，旧有楼宇悉数拆除，新亚师生与校友惝然若有亡焉，于是决意立碑纪念，以存往迹，并昭来者。

新亚书院之创建为香港教育史上一大事。此大事为何？曰：三五豪杰之士于乱离流浪之中，欲为中国文化建一托命之所也。当书院初创之际，中国文化适遭阳九之厄，数千年传衍之价值体系竟不容于神州大地。悲愤之余，流放香港之中土师儒莫不奋起而思有以自靖献也。先是崔书琴、谢幼伟两先生推钱先生为亚洲文商院长，然未几皆离港他去。唐君毅与张丕介两先生则应邀而补其阙者也。及学校易名迁入桂林街，钱先生仍总揽院事，唐、张则分掌教务与总务。此三先生为书院尽瘁，有始有终；世咸以护法元老目之。

新亚者非徒与古为新，亦与时俱新也。于何征之？以其持人文主义之教育宗旨沟通世界东西文化也。是以六十年来之教学原则唯在致广大与尽精微之交互为用，而无所轩轾于中外古今之间。师法宋明书院，亦新亚之一大宗旨也。析而论之，盖有二端：新亚学规揭橥以人物为中心之教法，即重人师尤过于经师之意。桂林街时期师生不过数十人，名为学校，实等家庭；师如北辰，弟子则众星环拱。故经师人师合一，言教身教并施。此其一。宋明书院必兼重社会讲学。新亚迁入桂林街即开设周末文化讲座，听众来自社会各阶

层。虽讲室简陋，设座不能容百席，然寒暑风雨，听者常满。讲座持续有年，影响可知。此其二。

桂林街时期，新亚之创造阶段，亦最艰困之阶段也。迁入不数月，经费即告竭。钱先生不得已，遂亲赴台北，乞援于旧识，然所得亦仅足供最低限度之日常开支而已。此所以1954年美国雅礼协会之慷慨支援遂成为校史上一划时代之大事也。雅礼之义举，一波动而万波随焉。于是有香港政府之拨予农圃道校址，有美国福特基金会之捐赠建筑经费，更有哈佛燕京学社之资助新亚研究所。点睛之龙，破壁飞腾，自此始焉。

1956年10月11日农圃道新校舍举行落成启钥典礼，新亚之艰困于焉稍纾。然而艰困与创造相偕以俱至者也，书院之规模与精神实皆创辟于此艰困阶段。兹当告别桂林街，爰就所知，择新亚创业时期之关键事迹，大书于校史之首页，为天下后世告。

敘事既毕，复参以校歌之辞勒为碑铭，铭曰：

岁在己丑，龙战方殷。中原板荡，弦诵音沉。
师儒失所，托命海滨。乃建庠序，重振斯文。
未迁农圃，先启桂林。自由讲学，广大胸襟。
东海西海，此理此心。旨哉校训，曰诚曰明。
艰险奋进，困乏多情。永无止境，新亚精神。

首届毕业生余英时敬撰

2009年3月31日



唐君毅先生像铭（2009）

唐君毅先生（1909—1978），四川宜宾人，幼承庭训，以儒典启蒙；及长游学南北，受教于欧阳渐、熊十力诸大师，遂能通儒释之邮。先生精思明辨，出于秉赋，初治西哲之言即若针芥之投。所造既深，则于德意志辩证思维冥契尤多。平生以重振中国人文精神为己任，故冶旧学新知于一炉，逐层为系统之建构，堂庑开阔，阶次森然：道德自我之建立，其始基也；中国文化之精神价值，其全幅呈现也；心灵九境，其终极归宿也。先生之学与年俱进，此其明征也。

1949年先生参与新亚书院之始建而首创哲学系，迄1974年自中文大学讲座引退，先后主持香港哲学坛坫二十有五年；济济多士出于门下者，极一时之盛。风雨如晦，花果飘零，神州哲理犹能续慧命于海隅，先生之功莫大焉。

先生讲学不忘理乱，亲历世变，惄焉忧之，于是发愤返本开新，持孔子之教为天下倡，此海外新儒家之所由兴也。新儒家之宗旨与规模定于先生所撰文化宣言，数十年来流布海内外，骎骎乎与世运共升降，不亦卓乎！

明道救世，上承前哲；肫肫其仁，垂范后昆；仰瞻遗像，永志勿忘。

2008年门人余英时敬撰

中國情懷 | 自述篇 |





我的中国情怀（1985）

《明报月刊》要出关于“中国的情怀”专页，承编者雅意，让我参加一份。我很喜欢“中国的情怀”这个动人的名称。但是什么是“中国的情怀”呢？仔细一想却不好回答，因为这不是可以通过形式化、概念化的途径来解决的知识性的问题。怀疑主义的哲学家甚至还可以问：究竟有没有“中国的情怀”呢？“中国的情怀”和其他各国的情怀到底有什么根本的差别呢？我不想这样“煮鹤焚琴”地煞风景。我的直觉告诉我，“中国的情怀”确实是存在的——它存在于每一个受过中国文化熏陶的人的身上。但是这种“情怀”在每一个中国人的身上却有不同的表现，因此又是无从“一言以蔽之”的。“情怀”是属于整体感受方面的事，这也许便是佛经上所说的“如人饮水，冷暖自知”吧！

屈指算来，我住在美国的时间早已超过住在中国的时间，而且照现在流行的说法，我也只能自称“美籍华裔”。但是惭愧得很，从下意识到显意识，我至今还觉得自己是“中国人”。后来我逐渐明白了：原来“中国人”自始即是一个文化概念，不是政治概念。而我的“文化认同”始终是中国，不是西方，虽然我对西方文化优美的一面也十分欣赏。

1978年10月我第一次回到中国大陆，离开出国的时间已整整二十九年了。从东京飞北京那几个小时，心情真是有说不出的激动。那正是我的“中国的情怀”全幅流露的时刻。但是飞机降落在北京西郊，萦回在我的脑际却是丁令威化鹤归来的神话，那时我才真正体味到“城郭如故人民非”的意思了。我们是代表美国官方的学术访问团体，接待我们的当然也是中国官方的学术界。接待的热情和诚恳是令人感动的，可以说做到了“有求必应”的地步。但是

既属官方交往，“官腔官话”彼此都是无法避免的。这种情况对我来说，却真感到有些“难以为怀”了。后来承接待人员的好意，让我有充分的机会和家人亲友相聚，听到了无数惊心动魄的故事，当然也更加深了化鹤归来的感受。

这次我们的代表团在中国先后旅行了整整一个月。我们的任务是访问汉代遗迹，所以足迹所至大致以“秦时明月汉时关”为主，在洛阳、西安、兰州、敦煌、昆明、成都等地各停留了两三天。在旅途中，我特别察觉到我自己的心情与同行的美国朋友们迥然不同。他们所全神贯注的是怎样通过这次访问来改进他们的专题研究：或证实或修正他们已有的“工作假设”。中国对于他们只是一个客观研究的对象。我虽然也有此客观的一面，但是我的心情主要是一个千载后的子孙来凭吊祖先所踏过的足迹。从西安到敦煌这一段火车行程尤其使我神游于千载之上，时时体念到汉唐时代的祖先怎样开拓了这样一个规模弘大的国家，创造了这样一个延绵不绝的文化。我的心情不但与美国同行者完全不同，甚至和伴随我们的中国朋友也截然异趣。这是因为他们的历史意识已相当彻底的政治化了。他们透视中国史所运用的一些概念范畴，如“奴隶”、“封建”、“阶级斗争”等，对我而言是非常陌生的。例如在西安霍去病墓前，我们看到著名的“马踏匈奴”的西汉石雕。但是这个石雕的正式名称却变成了“马踏匈奴奴隶主”。我们再三地端详，始终无法看出马足下那个模糊不清的匈奴具有何种社会身份。这个标签也许和中国的“民族政策”有关，自有其不得已的苦衷。但是这毕竟是歪曲历史来迁就政治现实。“马踏匈奴奴隶主”是一个微不足道的小例子，但观微可以知著。我想如果古人一旦复活过来，他们无论如何也认不出现代史学家所描写的便是他们当年所实际生活过的中国。

二十年前我曾研究过汉代的中外经济交通，河西走廊正是我的研究重点之一。但当年只是纸上谈兵，对这条“丝路”并没有亲切的认识。这次从西安经兰州去敦煌才使我了解祖先创业的艰难。这是程伊川所谓的“真知”。在兰州至敦煌的途中，我有《河西走廊

口占》一诗。诗曰：

昨发长安驿，车行逼远荒。两山初染白，一水激流黄。
开塞思炎汉，营边想盛唐。时平人访古，明日到敦煌。

诗不足道，但可从其中看出一点我的“中国情怀”。

从敦煌回来，要在清晨三时左右乘汽车赶到柳原。残月在天，在横跨戈壁的途上先后遇到多起骆驼车向敦煌的方向进行，也许是赶早市的村民吧。我当时不禁想到：这岂不是两千年前此地中国人的生活写照吗？除了我们乘的汽车，两千年来的敦煌究竟还有些什么别的变化呢？至少以这个地区而言，汉代的敦煌是比今天要繁荣热闹得多了。我的“中国情怀”禁不住又发作了，这也有诗为证：

一弯残月渡流沙，访古归来兴倍赊。留得乡音皤却鬓，不知何处是吾家。

限于访问团的性质，我们的行程基本上不包括我少年时代所熟悉的江南。其中虽预计在南京停留一天，访问紫金山的天文台，但又因班机延误而临时取消了。以我们的学术任务而言，此行可谓了无遗憾，即以开扩眼界而言，此行也收获至丰。但是失去重到江南的唯一机会，对我个人而言，则实不胜其惆怅。所以在离开北京的前夕，我曾写下这样几句诗：

凤泊鸾飘廿九霜，如何未老便还乡。此行看遍边关月，不见江南总断肠。

这显然又是我的“中国的情怀”在那里作祟了。

尽管二十九年后化鹤归来，发现“城郭如故人民非”，我的“中国情怀”不但未曾稍减，似乎反而与日俱增。正因如此，我才不能忘情于故国，而往往要以世外闲人，与人话国事，说些于己无

益而又极讨人嫌的废话。我曾屡次自戒，而终不能绝。周亮工《因树屋书影》卷二记载了他的朋友所说的一段佛经上的故事。这个故事说：

> 昔有鹦鹉飞集陀山，乃山中大火，鹦鹉遥见，入水濡羽，飞而洒之，天神言："尔虽有志意，何足云也？"对曰："尝侨居是山，不忍见耳！"天神嘉感，即为灭火。

周亮工的朋友接着发感概说：

> 余亦鹦鹉翼间水耳，安知不感动天神，为余灭火耶！

这个美丽的故事虽出于印度，但显然已中国化了。"知其不可而为之"，"明其道不计其功"，"只问耕耘，不问收获"，这些话和上面那个神话在精神上不是完全一致的吗？不过不及神话那样生动感人罢了。大概"尝侨居是山，不忍见耳"几个字可以说明我在这一方面的"中国情怀"吧！

不但对内地如此，对香港我也一样有"侨居是山，不忍见耳"的情感。最近为文涉及香港的文化问题，责之深也正由于爱之切（见《明报月刊》1985年4月号）。我先后在香港侨居了六、七年，何忍见其一旦毁于大火。但在抱有狭义的地方观念的读者看来，便不免要疑心我看不起"香港文化"了。我这只飞集陀山的鹦鹉竟因此变成了"能言鹦鹉毒于蛇"的鹦鹉，岂不冤哉！

最近看到我的朋友刘绍铭所写的一篇关于大陆"游学生"文学的文章，其中引了王蒙《相见时难》中一段话，颇耐人寻味。王蒙说：

> 一个几十年来没有对祖国、对祖国的多难的人民尽过一点义务的"美籍华人"，却有资格来向他提出问题吗？……为有牺牲多壮志，敢教日月换新天！你芝加哥的和纽约的、旧金山

和洛杉矶的美籍华人都加在一起，能懂得这两句诗的含义吗？（《明报月刊》1985年4月号，页69）

这样义正辞严的话，像我这个"美籍华人"读来安能不羞愧欲死。不过羞愧之余，我也发生了一个无法解答的疑问：为什么换了"新天"的今天，忽然产生了这许多"美籍华人"呢？王蒙文中的"美籍华人"显然都是1949年以后出现的。1911年辛亥革命之后，1927年国民革命以后，甚至1945年抗战胜利以后，都没有听说过世界上有所谓"美籍华人"这种奇怪的动物。今晚偶然看读陈援庵先生的《通鉴胡注表微》，看见下面一节文字。姑且抄出来，算作一个不是答案的答案：

孟子曰："三代之得天下也，得其民也，得其民者，得其心也。"恩泽不下于民，而责人民之不爱国，不可得也。夫国必有可爱之道，而后能令人爱之，天下有轻去其国，而甘心托庇于他政权之下者矣。硕鼠之诗人曰："逝将去汝，适彼乐国。"何为出此言乎？其故可深长思也。（《民心篇》第十七）

援庵先生的学问是我敬佩的。他在1959年，以八十高龄而参加了共产党，因此他必然也是大陆的作家如王蒙先生者所推崇的。这是一个难得大家都欣赏的人物，尽管欣赏的角度也许彼此有异。援庵先生既然说"其故可深长思"，那就让我们都暂且冷静下来，好好地想一想吧！

（《联合报》，1985年6月11日《联合副刊》第8版）

我所承受的五四遗产（1988）

关于五四，我先后已不知道写过多少篇纪念性的文字了。但那些文字都是从整体的文化史和思想史的观点写成的，不免流于空泛，其中并无切己之感。这次《中国时报》和《晚报》提出五四和个人的感受问题，我觉得是一个颇为别致的构想。这种写法事实上等于是写个人思想成长过程中的一个侧面，带有浓厚的"自传"意味。在这一特殊的角度下，五四便不再是一个笼统的"思想运动"，而是因人而异的"月映万川"了。虽然同是此"月"，映在不同的"川"中自有不同的面目。下面我将简单地说一说我个人所感受到的五四。

我是出生在五四发生的十几年以后的，根本没有受到五四的直接冲击。抗战八年正是我从七八岁到十五六岁这一阶段，我能明确记忆的个人生命史大致是从抗战第一年（1937）开始的。那一年我上小学一年级，从安庆逃难到故乡潜山县官庄乡，是一个典型的"穷乡僻壤"，那是在万山之中的一个农村，和外面的世界是完全隔离的。我在那里整整地度过了八年的岁月。那里不但没有现代式的学校，连传统的私塾也不常有，因为师资难求。所以在十六岁以前，我根本不知道有所谓五四其事，更不必说什么五四的思想影响了。

从1937年到1946年，我完全是一个乡下孩子，从未接触到现代的知识和思想。事实上，现代的正规教育和我是绝缘的，我只在私塾、临时中学等处断断续续地上过两三年的学。临时中学设在邻县舒城的晓天镇上，步行要走一整天，极不方便。我只在13岁时去过半年，然后便因病休学，等于什么也没有学到。读书识字大概主要是从看旧章回小说中得来，这是旧社会中儿童所共

有的经历。此外所接触的则是一些片断的中国文史知识。抗战的末期，我曾在桐城县住过一年，那是我少年时代唯一记得的“城市”，其实也是闭塞得很。桐城人以“人文”自负，但仍然完全沉浸在方苞、姚鼐的“古文”传统之中。我在桐城受到了一些“斗方名士”的影响，对于旧诗文发生了进一步的兴趣。但是我从来没有听人提到过五四。当时无论在私塾或临时中学，中文习作都是“文言”，而非“白话”。所以我在十五六岁以前，真是连五四的边沿也没有碰到。

抗战胜利以后，我才真正从“乡下人”变成了“城里人”，先后住过的城市包括沈阳、北平、上海，而大致以北平对我个人思想的形成最关重要。这当然便逃不开五四的影响了。最初一两年中，因为要补上抗战八年的教育空白，以争取考大学的机会，我的时间大都用在补习英文、数、理等科目方面，没有余暇来注意新思想、新文学之类的问题。但当时我也读了一些梁启超、胡适、鲁迅等人的作品。现在回想起来，大概梁启超给我的影响最深，胡适次之，鲁迅几乎没有发生任何刺激。这大概是因为我所生活的社会已和五四前后大不相同。鲁迅所谴责的“正人君子”以及其他具体对象对我而言是完全陌生的，无法引起我的共鸣。梁启超和胡适的影响主要也限于中国学术传统方面。梁启超“笔锋常带感情”，他一方面批判旧传统，一方面又激动读者热爱中国文化。这是一个很微妙的“矛盾的统一”。但是对我个人而言，他的热情似乎偏向于“求知”的一面。我从他那里得到一种启示：我必须去真正理解中国历史，特别是学术思想史。这种理解，和为理解而从事的研究，必须是超越现实效用的。我们决不能为了任何眼前的利害而曲解历史。

这一为知识而知识的精神在胡适那里得到进一步的加强。胡适对西方文化的认识在梁启超之上。我因此了解到：如果我真正要理解中国的传统，我必须同时要对西方传统和现代世界有深入的体认。这便把我推向另一个知识的领域。

现在回想起来，五四对我的影响大概以“求知”这一点为最

深。但“求知”并不排斥“道德”，因为推动“求知”的仍是一种巨大的道德力量。我很同情“改造中国”的理想，但我始终相信“改造”必须以可靠的“知识”为起点。“求知”的精神在五四运动中其实不占主流的地位，不过对我而言，这是最主要的影响。

现在大家都说五四是反传统的运动，“打倒孔家店”、“礼教吃人”、“全盘西化”等代表五四的主要精神。这大概是不错的。但是对于我这个出生在五四以后十几年的人，这些口号则从来没有在我心中发生过激动的力量。我在典型的旧乡村中度过了八九年，那里并没有“礼教吃人”的事。中国农村其实是充满了人情味的，特别是过年过节的时候。用“礼教”或“孔家店”压迫人的情形至少并不严重。“愚昧”倒是事实，思想封闭也是不可否认的。所以我相信“知识”是现代中国所最为需要。但要真正求得“知识”，我们首先便要建立起“为知识而知识”的严肃态度。

抗战胜利以后，中国知识界最流行的杂志大概是储安平所创办的《观察》，此外还有比较偏右的《独立时论》等。但当时五四的潮流已转入马克思主义一途了。胡适早已被暗中“斗垮、斗臭”，不但不再是五四的象征，而且是“反动”、“反革命”的代表人物了。他在青年群中，特别是在北大、清华学生们的心中，早已成为一个“反面教员”了。但是左派的猛烈攻击并没有对我的思想发生什么重要的影响。他的“自由主义”还是比较能博得我的同情的。这是五四对于我的另一面的启示。

总之，我所承受的五四的遗产是很有限的，这当然和我的生活经验的限制是分不开的。由于以“知识”和“自由”为核心，我对于中国旧传统也产生不了激越的“打倒”情绪。因为我最关心的问题还是怎样去认识传统的真面目。没有知识的基础，我便不敢提出任何“改造中国”的构想。

我现在当然更能认识到五四的限制。五四是一种“启蒙”的心态。即使以“知识”而言，五四也偏于实证主义一路。所以我们今天似乎不必再“神化”它，当然更不必“丑化”它。以我个人而

言，我对于五四还是希望求得更深的“理解”。但这也正是五四所赐给我的一种“遗产”。

1988年4月29日于普林斯顿

（《中国时报》，1988年5月3日）

我走过的路（1995）

我求学所走过的路是很曲折的。现在让我从童年的记忆开始，一直讲到读完研究院为止，即从1937到1962年。这是我的学生时代的全部过程，大致可以分成三个阶段：1937—1946，乡村的生活；1946—1955，大动乱中的流浪；1955—1962，美国学院中的进修。

一、我变成了一个乡下孩子

我是1930年在中国天津出生的，从出生到1937年冬天，我住过北平、南京、开封、安庆等城市，但是时间都很短，记忆也很零碎。1937年7月7日，中日战争开始，我的生活忽然发生了很大的变化。这一年的初冬，大概是10月左右，我回到了祖先居住的故乡——安徽潜山县的官庄乡。这是我童年记忆的开始，今天回想起来，好像还是昨天的事一样。

让我先介绍一下我的故乡——潜山县官庄乡。这是一个离安庆不远的乡村，今天乘公共汽车只用四小时便可到达，但那时安庆和官庄之间还没有公路，步行要走三天。官庄是在群山环抱之中，既贫穷又闭塞，和外面的现代世界是完全隔离的。官庄没有任何现代的设备，如电灯、自来水、汽车，人民过的仍然是原始的农村生活。对于幼年的我，这个变化太大也太快了，在短短的三天之内，我顿然从一个都市的孩子变成了一个乡下的孩子。也就从这时开始，我的记忆变得完整了，清楚了。

乡居的记忆从第一天起便是愉快的。首先我回到了大自然的怀

抱。我的住屋前面有一道清溪，那是村民洗衣、洗米、洗菜和汲水的所在，屋后和左、右都是山岗，长满了松和杉，夏天绿阴密布，日光从落叶中透射过来，暑气全消。我从七八岁到十三四岁时，曾在河边和山上度过无数的下午和黄昏。有时候躺在浓绿覆罩下的后山草地之上，听鸟语蝉鸣，浑然忘我，和天地万物打成了一片。这大概便是古人所说的“天人合一”的一种境界吧！这可以说是我童年所受的自然教育。

乡居八九年的另一种教育可以称之为社会教育。都市生活表面上很热闹，到处都是人潮，然而每个人的感觉其实都是很孤独的。家庭是唯一的避风港，但每一个家庭又像是一座孤岛，即使是左邻右舍也未必互相往来。现代社会学家形容都市生活是“孤独的人群”（lonely crowd），其实古代的都市又何尝不然。苏东坡诗：“万人如海一身藏”，正是说在都市的人海之中，每一个人都是孤独的。但是在乡村中，人与人之间、家与家之间都是互相联系的，地缘和血缘把一乡之人都织成了一个大网。几百年、甚至千年聚居在一村的人群，如果不是同族，也都是亲戚，这种关系超越了所谓“阶级的意识”。我的故乡官庄，有余和刘两个大姓，但两姓都没有大地主，佃农如果不是本家，便是亲戚，他们有时交不出田租，也只好算了。我从来没有见过地主凶恶讨租或欺压佃农的事。我们乡间的秩序基本上是自治的，很少与政府发生关系。每一族都有族长、长老，他们负责维持本族的族规，偶而有子弟犯了族规，如赌博、偷窃之类，族长和长老们便在宗祠中聚会，商议惩罚的办法，最严重的犯规可以打板子。但这样的情形也不多见，我只记得我们余姓宗祠中举行过一次聚会，处罚了一个屡次犯规的青年子弟。中国传统社会大体上是靠儒家的规范维系着的，道德的力量远在法律之上。“道理”（或“天理”）和“人情”是两个最重要的标准。这一切，我当时自然是完全不懂的。但是由于我的故乡和现代世界是隔绝的，我的八九年乡居使我相当彻底地生活在中国传统文化之中，而由生活体验中得来的直觉了解对我以后研究中国历史与思想有很大的帮助。现代人

类学家强调在地区文化研究上，研究者必须“身临其境”（being there）和“亲自参与”（participation），我的乡居是一个长期的“参与”过程。

现在我要谈谈我在乡间所受的书本教育。我离开安庆城时，已开始上小学了。但我的故乡官庄根本没有现代式的学校，我的现代教育因此便中断了。在最初五六年中，我仅断断续续上过三四年的“私塾”；这是纯传统式的教学，由一位教师带领着十几个年岁不同的学生读书。因为学生的程度不同，所读的书也不同。年纪大的可以读《古文观止》、《四书》、《五经》之类，年纪小而刚刚启蒙的则读《三字经》、《百家姓》。我开始是属于“启蒙”的一组，但后来得到老师的许可，也旁听一些历史故事的讲解，包括《左传》、《战国策》等。总之，我早年的教育只限于中国古书，一切现代课程都没有接触过。但真正引起我读书兴趣的不是经、史、古文而是小说。大概在十岁以前，我偶在家中找到了一部残破的《罗通扫北》的历史演义，读得津津有味，虽然小说中有许多字都不认识，但读下去便慢慢猜出了字的意义。从此发展下去，我读遍了乡间能找得到的古典小说，包括《三国演义》、《水浒传》、《荡寇志》（这是反《水浒传》的小说）、《西游记》、《封神演义》等。我相信小说对我的帮助比经、史、古文还要大，使我终于能掌握了中国文字的规则。

我早年学写作也是从文言开始的，私塾的老师不会写白话文，也不喜欢白话文。虽然现代提倡文学革命的胡适和陈独秀都是我的安徽同乡，但我们乡间似乎没有人重视他们。十一二岁时，私塾的老师有一天忽然教我们写古典诗，原来那时他正在和一位年轻的寡妇闹恋爱，浪漫的情怀使他诗兴大发。我至今还记得他写的两句诗：“春花似有怜才意，故傍书台绽笑腮。”诗句表面上说的是庭园中的花，真正的意思是指这位少妇偶尔来到私塾门前向他微笑。我便是这样学会写古典诗的。

在我十三四岁时，乡间私塾的老师已不再教了。我只好随着年纪大的同学到邻县——舒城和桐城去进中学。这些中学都是战争期间临

时创立的，程度很低，我仅仅学会了二十六个英文字母和一点简单的算术。但桐城是有名的“桐城派古文”的发源地，那里流行的仍然是古典诗文。所以我在这两年中，对于中国古典的兴趣更加深了，至于现代知识则依旧是一片空白。

二、大动乱中的流浪

1945 年 8 月第二次世界大战结束时，我正在桐城。因为等待着父亲接我到外面的大城市去读书，便在桐城的亲戚家中间住着，没有上学。第二年（1946）的夏天，我才和分别了九年的父亲会面。这里要补说一句：父亲在战争时期一直在重庆，我是跟着伯父一家回到乡间逃避战乱的。我的父亲是历史学家，学的是西洋史，战前在各大学任教授，1945 年他去了沈阳，创立了一所新的大学——东北中正大学。1946 年 6 月我先到南京，再经过北平，然后去了沈阳。

这时我已十六岁了，父亲急着要我在最短时间内补修各种现代课程，准备考进大学。1946—1947 这一年，我一方面在高中读书，一方面在课外加紧跟不同的老师补习，主要是英文、数学、物理、化学等现代科目。我在这一年中，日夜赶修这些课程，希望一年以后可以参加大学的入学考试。我还记得，我第一次读一篇短短的英文文字，其中便有八十多个字汇是陌生的。这时我已清楚地认识到，我大概决不可能专修自然科学了，我只能向人文科学方面去发展。好在我的兴趣已完全倾向于历史和哲学，所以并不觉得有什么遗憾。1947 年夏天，我居然考取了东北中正大学历史系。我的治学道路也就此决定了。

战后的中国始终没有和平，因为紧接着便爆发了国共内战。我在 1947 年底读完大学一年级上学期时，沈阳已在解放军的包围之中，我们一家乘飞机回到北平。于是我的大学生涯又中断了。我们在北平住了十个月，然后又在 1948 年 11 月从北平流亡到上海。半

年多以后，上海也被解放军占领了。在这一年半的流亡期间，我自然没有上学的机会。

但是1948年在北平的十个月，我自己在思想上发生了极大的波动。这是中国学生运动最激烈的阶段，北平更是领导全国学运的中心。在共产党地下党员的精心策划之下，北京大学、清华大学的左倾学生发动了一次又一次的“反内战”、“反饥饿”、“反美帝”的大规模游行示威。我的一位表兄当时便是北大地下党的领导人，他不断地向我进行说服工作，希望把我拉入“革命的阵营”。这样一来，我的政治、社会意识便逐渐提升了，我不能对于中国的前途、甚至世界的趋势完全置身事外。我不是在学的学生，因此从来没有参加过左派或右派的学生活动，但是我的思想是非常活跃的，在左右两极中摇摆不定。我开始接触到马克思主义，也深入地思考有关民主、自由、个人独立种种问题。当时一般的知识分子仍然继承着五四的思潮，向往的仍然是“民主”和“科学”。我在北平期间所常常阅读的刊物包括《观察》、《新路》、《独立时论》等，基本上都是中国自由主义者的议论。不过那时自由主义者在政治上已迅速地向左右分化，左翼自由主义者向共产党靠拢，右翼自由主义者以胡适为首，坚决拥护西方式的民主和个人自由。

我自1946年离开乡间以后，曾读了不少梁启超、胡适等有关中国哲学史、学术史的著作，也读了一些五四时期的有关“人的文学”的作品。因此我在思想上倾向于温和的西化派，对极端的激进思潮则难以接受。马克思主义的批判精神是我能同情的，然而“阶级斗争”和我早年在乡村的生活经验格格不入。我也承认社会经济状态和每一时代的思想倾向是交互影响的，但是唯物史观对我而言是过于武断了。总之，1948年在北平的一段思想经历对我以后的学术发展有决定性的影响。我对于西方文化和历史发生了深刻的兴趣。我觉得我必须更深入地了解西方的文化和历史，才能判断马克思主义的是非。

1949年夏天，我的父亲、母亲和弟弟离开了上海，乘渔船偷渡到舟山，然后转往台湾。我是长子，父亲要我结束上海的家，因

此留下未走。这一年秋天，我考进北京的燕京大学历史系二年级。从8月到12月，我又恢复了学生的生活。在燕大的一学期，除了修西洋史、英文、中国近代史等课程之外，我更系统地读了不少马克思主义的经典著作。我们当时还可以比较自由地讨论马克思主义的理论问题，不过越讨论下去，不能解答的问题也越多，而且也远远超出了我们当时的学术和思想的水平。

我本来是不准备离开中国大陆的。但1949年年底，我意外地收到母亲从香港来信，原来他们又从台北移居到香港。1950年元月初，我到香港探望父母，终于留了下来，从此成为一个海外的“流亡者”。一个月后，我进入新亚书院，这是我的大学生活中所走的最后一段路。

新亚书院是一所流亡者的学校，由著名的史学家钱穆先生和他的朋友们在1949年秋天创办的，学生人数不多，也都是从大陆流亡到香港的。从此我变成钱先生的弟子，奠定了我以后的学术基础。

钱穆先生是中国文化的维护者，一般称之为传统派，恰恰与西化派是对立的。他承认五四新文化运动在学术上有开辟性的贡献，但完全不能接受胡适、陈独秀等人对中国传统的否定态度。坦白地说，我最初听他讲课，在思想上是有隔阂的，因为我毕竟受五四的影响较深。不过由于我有九年传统乡村生活的熏陶，对于传统文化、儒家思想我并无强烈的反感。到香港以后，我又读了一些文化人类学的著作，认识到文化的整体性、连续性，我也不能接受“全盘西化”的主张。但是我继续承认中国要走向现代化，吸取西方近代文化中的某些成分是必要的，而且也是可能的。因此我对于钱先生的文化观点有距离，也有同情。但是最重要的还是他在中国史学上的深厚造诣对我的启示极大。我深知，无论我的观点是什么，我都必须像钱先生那样，最后用学问上的真实成就来建立我自己的观点。我必须暂时放下观点和理论，先虚心读古人的经典，而且必须一部一部地仔细研读。我不能先有观点，然后在古籍中断章取义来证实我的观点。这样做便成了曲解误说，而不是实事求是了。

另一方面，我也始终没有放弃对于西方文化与历史的求知欲望。我依旧希望以西方为对照，以认识中国文化传统的特性所在。中西文化的异同问题，一个世纪以来都在困扰着中国的学术思想界，我也继承了这一困扰。这不仅是学术问题，并且是现实问题。中国究竟应该走哪一条路？又可能走哪一条路？要寻找这些答案，我们不能只研究中国的传统文化，对西方文化的基本认识也是不可缺少的。

西方人文与社会科学在20世纪有巨大的进步，但也付出了巨大的代价。它的进步是越来越专精，代价则是分得过细之后，使人只见树木，不见森林。怎样在分析之中不失整体的观点，对于今天研究历史的人，这是一项重大的挑战。带着这许多不能解答的问题，我最后到了美国。

三、美国的进修

我在新亚时代，在钱先生指导之下，比较切实地研读中国历史和思想史的原始典籍。与此同时，我又在香港的美国新闻处和英国文化协会两个图书馆中借阅西方史学、哲学与社会科学的新书。但我在香港时对西方学问仍是在暗中摸索，理解是肤浅的。1955年到哈佛大学以后，我才有机会修课和有系统地读西方书籍。我的专业是中国思想史，在这一方面我至少已有了一段的基础。在哈佛大学的最初两三年，我比较集中精力读西方的史学和思想史。所以我正式研修的课程包括罗马史、西方古代与中古政治思想史、历史哲学、文艺复兴与宗教改革等。我并不妄想在西方学问方面取得高深的造诣。我的目的只是求取普通的常识，以为研究中国思想史的参考资料。

由于我从童年到大学时代都在战争和流亡中度过，从来没有受过正规的、按部就班的知识训练，我对于在美国研究院进修的机会是十分珍惜的。从1955年秋季到1962年1月，我一共有六年半

的时间在哈佛大学安心地读书。第一年我是“访问学人”（visiting scholar），以后的五年半是博士班研究生。这是我一生中唯一接受严格的学术纪律的阶段。这一段训练纠正了我以往十八年（1937—1955）的自由散漫、随兴所之的读书作风。依我前十八年的作风，我纵然能博览群书，最后终免不了泛滥无归的大毛病，在知识上是不可能有实实在在的创获的。尽管我今天仍然所知甚少，但我至少真正认识到学问的标准是什么。这是中国古人所说的“虽不能至，心向往之”。

我的运气很好，在香港遇到了钱先生，在哈佛大学又得到杨联陞教授的指导。杨先生特别富于批评的能力，又以考证谨严著称于世。他和钱先生的气魄宏大和擅长综合不同，他的特色是眼光锐利、分析精到和评论深刻。这是两种相反而又相成的学者典型。杨先生和日本汉学界的关系最深，吉川幸次郎和宫崎市定都是他的好朋友。在杨先生的鼓励之下，我也对日本汉学界的发展一直在注意之中。这又是我在哈佛大学所获得的另一教益，至今不敢或忘。

由于时间所限，关于在美进修的一段，只能简单叙述至此。我在学问上走过的路，以上三个阶段是前期最重要的三大里程碑。后来三十年的发展都是在这条路上继续走出来的，今天就不能详说了。

（关西大学《中国文学会纪要》，1995 年）

我对中国历史与文化的追索

——克鲁格奖演说（2007）*

成为2006年克鲁格奖的共同得主，我深感荣幸，并在这里表示感谢。不过在自我反省以后，我认识到今天我得以在这里的主要理由应该说是要透过表彰我来表达对中国文化传统和作为一门学科的中国思想史的敬意，前者是我毕生学术研究的对象，而后者则是我所选择的专门领域。

在1940年代，我对中国历史和文化研究开始产生浓厚的兴趣，那时，中国的历史思考正陷于一种实证主义和反传统的模式中。中国整个过去都被负面地看待，无论何种看起来像是独特的中国的东西，都被解释成是对于以西方历史发展为代表的文明进步的普遍模式的一种背离。其结果，中国文化传统各个方面的研究，从哲学、法律、宗教到文学和艺术常常等同于谴责和控告。毋须赘言，那时我对中国文化的认同，更要紧的也是对我个人的认同，处于一种完全的迷失中。所幸的是，我得以在香港完成我的大学教育，继而我又能在现已是我家园的美国攻读研究生。

当我的认识和视野随着时间而渐渐开阔，我开始明白真相是我们必须清楚地认识到中国文化是一种具有明显自我特征的原生传统。中国文化开始清晰呈现出她的特定形态是在孔子（前551—前479）的时候，这在古代世界是一个非常重要的年代，在西方有个更为人所知的称呼是“轴心时代”。人们已经注意到的是，在这个

---

* 据《纽约时报》2006年11月15日报道，克鲁格奖（John W. Kluge Prize）是由克鲁格捐资，为诺贝尔奖未能涵盖的人文研究，如历史学、政治学、社会学、哲学、人类学、宗教学、语言学和批评而设立的不分语言的奖项，由美国国会图书馆主持颁发。本文是在2006年12月5日授奖仪式上的演讲。——译者按

时期，包括中国、印度、波斯、以色列和希腊在内的几个高度发达的文化都发生了一种精神觉醒或“突破”。它所产生的形式或是哲学推理，或是后神话的宗教想象，或如中国那样，是一种道德—哲学—宗教的意识的混合体。这一觉醒直接导致了现实世界与超现实世界的区分。作为一种新视野，超现实世界使思想者——他们或者是哲学家，或者是先知，或者是圣贤——拥有必要的超越观点，从而能够反思与批判性地检视与质疑现实世界。这便是通常所知的“轴心时代”的原创超越，但其确切形态、经验内容和历史过程则每个文化各不相同。这种超越的原创性在于它对涉身于其中的文化产生持久的塑造性影响。

孔子时代中国的原创超越的一个结果是出现了最重要的“道”的观念，它是相对于日常生活的现实世界的超现实世界的一个象征。但是，中国这个“道”的超越世界从最开始起便被认为是与日常生活的现实世界彼此相关的，这与处于轴心突破中的其他古代文化迥然不同。例如，柏拉图认为存在着一个看不见的永恒世界，而现实世界只不过是它苍白的复制，这种概念在早期中国哲学的图景中是全然没有的。在中国的宗教传统中，像基督教那样将神的世界与人的世界决然二分的类型也不存在。我们在中国诸子百家的思想中，找不到任何与早期佛教极端否定现实世界、强调空无相类似的观点。相反，“道”的世界从不远离人的世界，正如孔子讲得好：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。”而且我要马上讲，“道”的这一个观念并非只是孔子及其追随者拥有，包括老子、墨子、庄子在内的中国“轴心时代”所有的主要思想家都共享这一观念。他们共同相信，“道”虽是隐藏的，但在人的世界中却无处不发生作用，即便是只有一般理解力的男女在其日常生活中也能或多或少地体会并践履这种“道”。“轴心时代”的原创观念，尤其是儒家与道家的观念，确实对于此后许多世纪的中国人的生活产生了日渐增长和日渐深刻的影响，因此可以不夸张地认为，“道”和历史构成了中国文明的内核与外形。

在把中国文化传统本质上视为固有起源和独立生长的前提下，

我在过去几十年里尝试沿着两条主要线索来研究中国历史。第一，中国文化必须按其自身的逻辑并同时从比较的角度来加以理解。所谓的“比较的角度”，我指的是在早期中华帝国时代的印度佛教和16世纪以来的西方文化。毋须赘言，19世纪中国与西方的第二次相遇是震撼世界的历史事件。从20世纪初开始，中国人的思想在很大程度上专注于中西相对的问题。但如果仅仅用自身的逻辑来解释中国的过去，而缺乏比较的角度，那无疑会有掉到简单的中华中心主义这个古老窠臼之中的危险。

第二，在我对从古代到20世纪的中国思想史、社会史和文化史的研究中，我总是将焦点放在历史阶段的转变时期。无论是“轴心时代”以前，还是“轴心时代”及其以后，中国与其他文明相比，其悠久历史的延续性尤其显著。但是，在中国历史的演进中，连续与变化是始终并存的。因此，我使自己的研究设定在两个目标：首先是弄清楚中国历史上重要的思想、社会和文化变迁，其次是尽可能辨识中国历史变迁的独特模式。中国历史上这些意义深远的变迁其重要性常常超出了朝代的更替。虽然“朝代循环”的观念长期被传统中国所奉行，而且短时间内也在西方流行，但这是个很误导的观念。20世纪初期，中国的历史学家以其日本同行为榜样，开始按照西方的历史模式重新建构和重新解释中国历史。此后便通常认为，中国一定曾经历过与西方历史相似的发展阶段。在20世纪前期，中国的历史学家采用早期欧洲的断代模式，将中国历史分成古代、中世纪和近现代；1949年以后，则以五阶段论取而代之。后者在今日中国仍为正统，即便在实际的研究中不总是这样，至少在理论上仍是如此。这种削足适履的方法，无论它有什么其他的优点，不可能对作为一种固有传统的中国文化作出完全合理的评估。我确信，只有通过关注中国历史变迁的独特过程与方式，我们才有可能更清晰地看到这个伟大的文化传统是如何在其内在活力的推动下（这种活力虽不是唯一的因素，但却是主要的因素）从一个阶段走向另一个阶段。

现在容许我转到另一个问题：作为两个不同的价值系统，在历

史的视野里中国文化是如何与西方文化相对照的？刚才提到，我最初接触这个问题是在1940年代后期，那时中西相对的一系列问题支配了整个中国思想界。此后，这些问题从来没有在我的意识之外。我在美国生活已达半个世纪，当我在两个文化之间遨游，这些问题对我来说已经具有了一种真实的存在意义。经过一些最初的心理调适，我早已能在接受美国的生活方式的同时保留我的中国文化认同。然而，中国文化是否能和西方的核心价值相容，我们最好的导引还是来自于中国历史本身。

中国初遇近代西方是在16世纪末，那时耶稣会士来到东亚传教。对文化敏感的利玛窦，当他在1583年到达中国时，很快发现当时中国的宗教氛围是极其宽容的。儒、佛、道基本上被视为可以合一的事物。事实上，在王阳明（1472—1529）的影响下，晚明的儒家确信三教各自掌握了同一种“道”的一个面向。正是这种对宗教的宽容精神使得利玛窦在传教方面取得非凡的成功，许多儒家精英人物皈依了基督教，其中特别值得注意的是被称为“传道三柱石”的徐光启（1562—1633）、李之藻（1565—1630）和杨廷筠（1557—1627）。儒家相信人同此心以及得“道”的普世性，这使一些儒家转而支持儒耶的结合，儒家的“道”至此扩展到将基督教也包括进来了。中国与西方在宗教层面上的这种早期关系，无论如何都不可能被解释成为一种冲突。在19世纪末，也正是那些思想开放的儒家才热情地接受那些在近代西方占主导地位的价值与理念，像民主、自由、平等、法治、个人的自主性，以及最重要的人权等等。当他们中的一些人第一次访问欧美并停留足够的时间做第一手观察时，首先给他们留下深刻印象的都是西方宪政民主的理念与制度。协助理雅各（James Legge）英译儒家经典的王韬（1828—1897）在1870年从英国回到香港时，就把英国的政治与法律捧上了天。王韬可能是第一个使用“民主”这一中文术语的儒家学者，他对晚清的儒家政治思想起了相当大的影响。到了20世纪初，中国出现了以今文经学和古文经学而著称的两个相对立的儒家学派，两派虽然各有一套，但都倡导民主。前者赞成立宪制，后者推动共

和制。王韬曾将英国政治与司法比作儒家经典中所描述的三代，也许是受此启发，今古文经学两派开始有系统地在早期儒家文献中寻求民主观念的起源和演化。显然，在这样做的过程中，他们已经把中西文化的兼容性看作是理所当然的了。

最后，我想就“人权”说几句话。就像“民主”这个词，作为一个术语，“人权”是西方独有的，在传统儒家的话语中不存在。但是，如果我们同意联合国1948年的共同宣言中有关“人权”的界定，即人权是对共同人道和人类尊严的双重承认，那么我们也完全可在不使用“人权”这一西方术语的情况下来谈论儒家的“人权”理念。在《论语》、《孟子》和其他早期文献中就已经清楚地论述了对共同人道的承认和人类尊严的尊重的观念。了不起的是最迟到公元1世纪，在皇帝的诏书中，儒家强调人类尊严的观点已被公开引用来作为禁止买卖和杀戮奴隶的充分依据。在公元9年和35年颁布的帝王诏书中都引述了孔子的同一句名言：“天地之性人为贵。”奴隶作为一种制度，从来没有被儒家接受为合法。正是儒家的人道主义，才使得晚清儒家如此欣然地接受西方的人权理论与实践。

如果历史是一种指引，那么中西文化之间在基本价值上似乎存在着大量重叠的共识。中国的“道”毕竟就是对共同人道和人类尊严的承认。我比以往任何时候都更坚信，一旦中国文化回到“道”的主流，中西相对的一系列问题也将随之而终结。

（何俊 译）

（《中国哲学与文化》第3辑，广西师范大学出版社，2007年）

我与中国思想史研究（2008）

前言

一个多世纪以来，中国思想史的研究，无论在中国、日本或西方，都取得了丰富的成绩。研究的方法和取向也千门万户，人人不同。今天我只能简要地谈一谈我自己的研究经验，供大家参考。

中国思想史的研究，和一般的历史研究一样，必须从某些预设或假定（assumptions or presuppositions）开始。如果没有预设与假定，则思想史的大量文献仅仅是一堆杂乱无章的原始资料，根本无法整理出条理来，更不可能从其中找到思想变迁的历史线索。我研究中国思想史自然也有一些必要的预设。

首先，我预设思想史的自主性（autonomy）：思想和学术（scholarship），包括人文和科学，一旦出现即形成了一个自主的精神领域（包括宗教在内），从此一代一代地接着发展下去。我们常说的思想传统（intellectual tradition）便是这样建立起来的。但是另一方面，思想史的自主性是相对的（relative），而不是绝对的（absolute），因为思想是和人的整体生活息息相关的。人的整体生活中任何一个部门发生重要的变化都会在思想领域中引起相应的波动。所以研究思想史的人并不能把眼光完全局限在纯思想的领域之内；他必须密切观察其他领域——政治、经济、社会等等的种种动向。和思想史一样，政治史、经济史、社会史等也都各有自主性。但由于每一领域的自主性又同时是相对的，这些众多领域之间必然互相交涉、互相影响。每一时代的思想都必须通过它的整体的历史背景才能获得充分的理解，这是今天大多数思想史家的共识。

在上述的预设之下，我对于中国思想史的研究基本上采取了

内外并进的方式：根据专题研究（monographic study）的特殊需要，我有时强调“内在理路”（inner logic），如《论戴震与章学诚》，有时则重视历史脉络（historical context），如《朱熹的历史世界》。

与上述的预设相关，我的研究重点也有一些特殊的地方，比较重要的是下面几点：

一、不但研究上层的经典（如儒道），而且也注重下层的民间思想，尤其关怀上、下层之间的互动。

二、不但探索中国思想史的连续性（continuities），而且也分析它的断裂状态（discontinuities）。

三、以我过去的研究工作而言，我的重点主要放在中古思想史的几个重大的变动时代，如春秋、战国之际，汉晋之际，唐宋之际，明清之际，这是四个最有突破性的转型期。

四、今天研究中国思想史不能不具备一种比较的眼光（comparative perspective），但不能流入一种牵强的比附（forced analogy）。

以下我集中讨论关于中国思想史上四大突破的研究过程和结果。

一、从“礼坏乐崩”到“道为天下裂”

春秋战国时期诸子百家的兴起是中国思想史（或哲学史）的开端，这是学术界的共识，无论在中国、日本或西方都无异议。自20世纪初叶以来，先秦诸子的研究蔚成风气，取得了丰富的成绩。1970年代至今，由于地下简帛的大批出现，如马王堆帛书、郭店楚简之类，这一领域更是活跃异常。

这一领域虽然日新月异，论文与专书层出不穷，但从文化史的整体（holistic）观点说，其中还有开拓的余地。这是因为大多数专家将注意力集中在比较具体的问题方面，如个别学说的整理、文献的考证与断代，以及新发现的文本的诠释之类。至于诸子百家的兴起作为一个划时代的历史现象究竟应该怎样理解？它和中国古代文

化史上的大变动又是怎样联成一体的？这些带有根本性质的重大问题还没有展开充分的讨论。我研究这一段思想史主要是希望对这些大问题试作探求。站在史学的立场上，我自然不能凭空立说，而必须以坚实的证据为基础。因此除了传世已久的古文献之外，我也尽量参考新发现的简帛和现代专家的重要论著。但在掌握了中国基本资料的条件下，我更进一步把中国思想史的起源和其他几个同时代的古文明作一简略的比较，因为同一历史现象恰好也发生在它们的转变过程之中。通过这一比较，中国文化的特色便更清楚地显现出来了。

我早年（1947—1949）读章炳麟、梁启超、胡适、冯友兰等人的著作，对先秦诸子发生很大的兴趣，1950年后从钱穆先生问学，在他指导下读诸子的书，才渐渐入门。钱先生的《先秦诸子系年》是一部现代经典，对我的启发尤其深远。所以1954年曾写过一篇长文《〈先秦诸子系年〉与〈十批判书〉互校记》，是关于校勘和考证的作品。1955年到美国以后我的研究领域转到汉代，便没有再继续下去。

1977年我接受了台北"中央研究院"《中国上古史》计划的邀约，写"古代知识阶层的兴起与发展"一章，于是重新开始研究春秋、战国时期文化与社会的大变动。由于题目的范围很广阔，我必须从整体的观点，进行比较全面的探讨。我的主题是"士"的起源及其在春秋、战国几百年间的流变，但顺理成章地延伸到思想的领域。为什么说是"顺理成章"呢？在清理了"士"在春秋与战国之际的新发展和他们的文化渊源之后，诸子百家的历史背景已朗然在目：他们是"士"阶层中的"创造少数"（creative minority），所以才能应运而起，开辟了一个全新的思想世界。

我在这篇专论中特别设立"哲学的突破"（philosophic breakthrough）一节，初步讨论了诸子百家出现的问题。"哲学的突破"的概念是社会学家帕森斯提出的，他根据韦伯对于古代四大文明——希腊、希伯来、印度和中国——的比较研究，指出在公元前1000年之内，这四大文明恰好都经历了一场精神觉醒的运动，思

想家（或哲学家）开始以个人的身份登上了历史舞台。“哲学的突破”是一个具有普遍性的概念，同样适用于中国的情形，所以我借用了它。更重要的是，它也很准确地点出了诸子百家兴起的性质和历史意义。但是必须说明：我之所以接受“突破”的说法同时也是因为当时中国思想家中已出现了相似的意识。《庄子·天下》篇是公认的关于综论诸子兴起的一篇文献，其中有一段说：

> 天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

这是描述古代统一的“道术”整体因“天下大乱，圣贤不明，道德不一”而分裂成“百家”。这个深刻的观察是从庄子本人的一则寓言中得到灵感的。《应帝王》篇说到“浑沌”凿“七窍”，结果是“日凿一窍，七日而浑沌死”。“七窍”便是《天下》篇的“耳目鼻口”，“道术裂”和“浑沌死”之间的关系显然可见。

“道术为天下裂”的论断在汉代已被普遍接受。《淮南子·俶真训》说：“周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。”这里的“列道”即是“裂道”；而“儒、墨”则是泛指诸子百家，因儒、墨两家最早出现，所以用为代表，《盐铁论》中“儒墨”一词也是同一用法。另一更重要的例证是刘向《七略》（收入《汉书·艺文志》）。《七略》以《六艺略》为首，继之以《诸子略》。前者是“道术”未裂以前的局面，“政”与“教”是合二为一的，所以也称为“王官之学”，后者则是天下大乱之后，政府已守不住六经之“教”，道术散入“士”阶层之手，因而有诸子之学的出现。所以他有“诸子生于王官”的论断，又明说：“王道既微……九家之术蠭出并作，各引一端，崇其所善。”这和《天下》篇所谓“天下多得一察焉以自好”的说法是一致的。清代章学诚熟读《天下》篇和《七略》，他研究“六经”如何演变成“诸子”，更进一步指

出："盖自官师治教分，而文字始有私门之著述。"（《文史通义·史释》）所谓"官师治教分"是说东周以下，王官不再能垄断学术，"以吏为师"的老传统已断裂了。从此学术思想便落在"私门"之手，因而出现了"私门之著述"。诸子时代便是这样开始的。章学诚的论述在20世纪中国思想史研究的领域中发生了重大影响，许多思想史家或哲学史家都以它为起点。

总之，无论从比较文明史的角度或中国思想史的内在脉络上作观察，"突破"都最能刻画出诸子兴起的基本性质，并揭示出其历史意义。

但"哲学的突破"在中国而言又有它的文化特色，和希腊、希伯来、印度大不相同。西方学者比较四大文明的"突破"，有人说中国"最不激烈"（least radical），也有人说"最为保守"（most conservative）。这些"旁观者清"的观察很有道理，但必须对"突破"的历史过程和实际内涵进行深入的考察，才能理解其何以如此。我在上述论文"哲学的突破"一节中，由于篇幅的限制，仅仅提到"突破"的背景是三代的礼乐传统，无法详论。春秋、战国之际是所谓"礼坏乐崩"的时代，两周的礼乐秩序进入逐步解体的阶段。维系着这一秩序的精神资源则来自诗、书、礼、乐，即后来所说的"王官之学"。"突破"后的思想家不但各自"裂道而议"，凿开"王官之学"的"浑沌"，而且对礼乐秩序本身也进行深层的反思，如孔子以"仁"来重新界定"礼"的意义，便是一个很明显的例证。（《论语·八佾》："人而不仁，如礼何？"）

1990年代晚期，我又更全面地研究了"突破"的历史，用英文写成一篇长文，题目是"天人之际——试论中国思想的起源"。正文虽早已写成，但注释部分因阻于朱熹的研究而未及整理。我后来只发表了一篇概要，即"Between the Heavenly and the Human"。经过这第二次的深入探索，我才感觉真正把"突破"和礼乐秩序之间的关联弄清楚了。同时我也更确定地理解到中国思想的基础是在"突破"时期奠定的。这篇《天人之际》中牵涉到许多复杂的问题，这里不能深谈。让我简单说一个中心论点。

三代以来的礼乐秩序具有丰富的内涵，其中有不少合理的成分，经过“突破”的洗礼之后仍然显出其经久的价值。但其中又包含了一支很古老、很有势力的精神传统，却成为“突破”的关键。我指的是“巫”的传统。古代王权的统治常借助于“天”的力量，所以流行“天道”、“天命”等观念。谁才知道“天道”、“天命”呢？自然是那些能在天与人之间作沟通的专家，古书上有“史”、“卜”、“祝”、“瞽”等等称号，都是天、人或神、人之间的媒介。如果仔细分析，他们的功能也许各有不同，但为了方便起见，我一概称之为“巫”。我们稍稍研究一下古代的“礼”（包括“乐”在内），便可发现“巫”在其中扮演着中心的角色；他们有一种特殊的能力，可以与天上的神交通，甚至可以使神“降”在他们的身上。《左传》上常见“礼以顺天，天之道也”，“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也”之类的话。这些说法都是在“巫”的精神传统下逐渐发展出来的，研究萨满教的专家（如 Mircea Eliade）便称之为“礼的神圣范式”（divine models of rituals）。可见在三代礼乐秩序中，巫的影响之大，因为他们是“天道”的垄断者，也只有他们才能知道“天”的意思。现代发现的大批商、周卜辞便是最确凿的证据。

但巫在中国的起源极早，远在三代之前。考古学上的良渚文化开始于公元前第三千纪中期，相当于传说中五帝时代的中期。良渚文化发现带有墓葬的祭坛，和以玉琮为中心的礼器。玉琮是专为祭天用的，设计的样子是天人交流，都是在祭坛左右的墓葬中发掘出来的。这些墓与一般的集体墓葬隔开，表示墓主具有特殊的身分。考古学家断定墓主是“巫师”，拥有神权，甚至军权（因为除“琮”以外，墓中还有“钺”）。这样看来，三代的礼乐秩序可能即源于五帝时代，巫则是中心人物。

春秋、战国之际诸子百家便是针对着这一源远流长的精神传统展开他们的“哲学突破”的。诸子不论属于哪一派，都不承认“巫”有独霸天人交流或神人交流的权威。在《庄子·应帝王》中，有一则寓言，描写道家大师壶子和神巫季咸之间的斗法，结果前

者胜而后者败。这可以看作当时诸子和巫在思想上作斗争的暗示。大体上说，他们有两个共同点：第一是将“道”——一种精神实体——代替了巫所信奉的“神”；第二是用“心”的神明变化代替了“巫”沟通天人或神人的神秘功能。巫为了迎“神”，必须先将自己的身体洗得十分干净，以便“神”在巫的身体上暂住（如《楚辞·云中君》所描写）。现在诸子则说人必须把“心”洗净，“道”才能来以“心”为它的集聚之地。庄子的“心斋”便是如此。《管子·内业》以“心”为“精舍”，“精”即是“道”；韩非也说“心”是“道舍”。巫之所以能通天人或神人，是经过一番精神修炼的。现在诸子则强调“心”的修养。孟子“养浩然之气”是为了“不动心”，然后才能“配义于道”。荀子重视“治气养心”，和孟子在大方向上是一致的。《管子·枢言》说“心静气理，道乃可止”也无不同。“道”是贯通天人的，所以孟子又说“尽心”、“知性”则“知天”；庄子也讲“独与天地精神往来”。从此，天、人之际的沟通便完全可以撇开“巫”了。

我们可以说，“哲学突破”在中国是以“心学”取代了“神学”，中国思想的一项主要特色由此奠定。后世程、朱、陆、王都是沿着这条路走下去的。

先秦诸子的“哲学突破”是中国思想史的真正起点，支配了以后两千多年的思想格局及其流变。“哲学突破”的历史背景是“礼坏乐崩”，也就是周代整体秩序的崩解。为了认识“突破”是怎样发生的和“突破”后中国思想为什么开辟了一条独特的途径，我们必不能把思想史和其他各方面的历史隔离起来，进行孤立的处理。政治体制、经济型态、社会结构、宗教状态等等变革都是和“哲学突破”息息相关的。我研究“哲学突破”的个人体验大致可以总结成以下三条：

第一，如果要抓住思想史上大变动的基本面貌，我们必须具备一种整体的观点，从分析一个时代在各方面的变动入手，然后层层综合，归宿于思想史的领域。

第二，由于观念与价值在中国史上是由“士”这一阶层阐明

（articulate）和界定（define）的，我们必须深入探究"士"的社会文化身份的变化，然后才能真正理解他们所开创的新观念和新价值。春秋、战国的"士"是"游士"（云梦秦简中已发现了《游士律》）。"游"不但指"周游列国"，也指他们从以前封建制度下的固定职位中"游离"了出来，取得了自由的身份。章学诚最早发现这个现象，他认为以前政教合一（"官师治教合"），"士"为职位所限，只能想具体问题（"器"），没有超越自己职位以外论"道"的意识（"人心无越思"）。但政教分离之后（"官师治教分"）他们才开始有自己的见解，于是"诸子纷纷，则已言道矣"。他所用"人心无越思"一语尤其有启发性，因为"哲学突破"的另一提法是"超越突破"（transcendent breakthrough），也就是心灵不再为现实所局限，因此发展出一个更高的超越世界（"道"），用之于反思和批判现实世界。这可以说是"游士"的主要特征。

第三，与其他文明作大体上的比较确实大有助于阐明中国"哲学突破"的性质。无论是同中见异或异中见同都可以加深我们对中国思想起源及其特色的认识。希腊、希伯来、印度都曾有"突破"的现象，一方面表示古代高级文明同经历过一个精神觉醒的阶段，另一方面则显出中国走的是一条独特的道路。这种比较并不是盲目采用西方的观点，早在1943年闻一多已从文学的角度指出上面四大文明差不多同时唱出了各自不同的诗歌，他的"文学突破"说比西方最先讨论"突破"的雅斯贝尔斯（Karl Jaspers，1949）还要早六年。闻一多是《诗经》专家，他是从中国文学起源的深入研究中得到这一看法的。

以上三点体验不仅限于春秋、战国之际诸子百家的兴起，而且同样适用于以下两千年中国思想史上的几个重大变动。事实上，我研究每一个思想变动，首先便从整体观点追寻它的历史背景，尽量把思想史和其他方面的历史发展关联起来，其次则特别注重"士"的变化和思想的变化之间究竟有何关系。但限于时间，下面只能对几次大变动各作一简单的提纲，详细的讨论是不可能的。

二、个体自由与群体秩序

中国思想史上第二次大“突破”发生在汉末，一直延续到魏、晋、南北朝，即3至6世纪。我的研究见于《汉晋之际士之新自觉及新思潮》(1959),《名教危机与魏晋士风的演变》(1979),《王僧虔〈诫子书〉与南朝清谈考辨》(1993)和英文论文 Individualism and Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China (1985)。

3世纪的中国经历了一场全面的变动：在政治上，统一了四百年的汉帝国开始分裂；在经济上，各地方豪族大姓竞相发展大庄园，贫富越来越趋向两极化；在社会上，世袭的贵族阶层开始形成，下面有“客”、“门生”、“义附”、“部曲”各类的人依附在贵族的庇护之下，国家和法律——如赋、役——已经很难直接碰到他们；在文化方面，与大一统帝国相维系的儒教信仰也开始动摇了。

“士”在这一大变动中也取得新的地位。战国“游士”经过汉代三四百年的发展已变为“士大夫”，他们定居各地，和亲戚、族人发生了密切关系（即地缘和血缘双重关系），东汉常见的“豪族”、“大族”、“士族”等名称，便是明证。2世纪中叶以下，“士”的社会势力更大了，作为一个群体他们自觉为社会精英（elites），以“天下风教是非为己任”。由于“士”的人数越来越多，这一群体也开始分化。一方面是上下层的分化，如“势族”与“孤门”，门第制度由此产生；另一方面则是地域分化，如陈群和孔融争论“汝南士”与“颍川士”之间的优劣，成为士人结党的一个主要背景。但更重要的是士的个体自觉，这是一个普遍的新风气，超越于群体分化之外。个体自觉即发现自己具有独立精神与自由意志，并且充分发挥个性，表现内心的真实感受。仲长统《乐志论》便是一篇较早而十分重要的文字。根据这篇文字，我们不难看出：个体自觉不仅在思想上转向老、庄，而且扩张到精神领域的一切方面，文学、音乐、山水欣赏都成了内心自由的投射对象。甚至书法上行书与草书的流行也可以看作是自我表现的一种方式。

个体自觉解放了“士”的个性，使他们不肯压抑自发的情感，遵守不合情理的世俗规范。这是周、孔“名教”受到老、庄“自然”挑战的精神根源。嵇康（223—262）说：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。

这几句话最可代表个体自觉后“士”的一般心态。在这一心态下，他们对宰制了几百年的儒家价值发出疑问。2世纪中期（164）有一位汉阴老父便不承认“天子”的合法性。他对尚书郎张温说：你的君主“劳人自纵，逸游无忌”，是可耻的。这是“役天下以奉天子”，和古代“圣王”所为完全相反。这番话是后来阮籍、鲍敬言等“无君论”的先锋。孔融（153—208）根据王充《论衡》的议论，也公开地说：“父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬寄物瓶中，出则离矣。”可见君臣、父子（母子）两伦都已受到挑战。儒家“忠”、“孝”两大价值必须重新估定了。

不但思想已激进化，“士”的行为也突破了儒家的礼法。儿子“常呼其父字”，妻子呼夫为“卿”，已成相当普遍的“士风”。这是以“亲密”代替了“礼法”。男女交游也大为解放，朋友来访，可以“入室视妻，促膝狭坐”，这些行动在中国史上真可谓空前绝后。但西晋（265—316）的束皙反而认为“妇皆卿夫，子呼父字”正是一个理想社会的特征。当时“士”阶层经历了一场翻天覆地的变动，由此可见。

以这一变动为背景，我重新解释了从汉末到南北朝的思想发展。“名教”与“自然”的争论是汉末至南北朝“清谈”的中心内容，这是史学界的共识。但多数学者都认为“清谈”在魏、晋时期与实际政治密切相关，至东晋以下则仅成为纸上空谈，与士大夫生活已没有实质上的关联。我则从士的群体自觉与个体自觉着眼，提出不同的看法。“名教”与“自然”之争并不限于儒、道之争，而

应扩大为群体秩序与个体自由之争。郭象注《庄子》已从道家立场调和“自然”与“名教”，可知即在信奉新道家的士大夫中，也有重视群体秩序之人。西晋王朝代表世家大族执政，解决了政治方面“名教”与“自然”的冲突，使士的群体在司马氏政权下取得其所需要的政治秩序——君主“无为”而门第则“各任其自为”。但个体自由的问题却仍未解决，东晋至南朝的社会继续受到个体自由（如“任情”、“适性”）的冲击。所以东晋南朝的“自然”与“名教”之争以“情”与“礼”之争的面目出现；“缘情制礼”是思想界争论的焦点所在。这一阶段的争论要等待新“礼学”的建立才告终结，那已是5世纪的事了。

三、回向三代与同治天下

唐、宋之际是中国史上第三个全面变动的大时代。这一点已取得史学界的共识，无论在中国、日本或西方，“唐、宋变革论”都是一个讨论得很热烈的题目，我已不必多说了。下面我只讲与思想史有密切关联的一些历史变动，而且限于我研究过的范围。

我最早论及唐、宋精神世界的变迁是从慧能的新禅宗开始的。当时我的重点是宗教理论，即追溯新禅宗的“入世转向”怎样引导出宋代“道学”（或“理学”）所代表的新儒学（Neo-Confucian）伦理。这些研究构成了《中国近世宗教伦理与商人精神》（1987）的上篇和中篇。后来又用英文写了一篇纲要，题目是《唐宋转变中的思想突破》。

这些早期研究属于概论性质，又局限在宗教理论方面，对于唐、宋之际思想动态的政治、文化、社会背景则无法涉及。直到1998年开始构想《朱熹的历史世界》，我才把这一段历史整理出一个头绪来。在以后三四年的撰写过程中，我彻底检查了一切相关史料，一方面不断修正我的最初构想，另一方面也逐渐建立起一个比较心安理得的解释系统。这部书分上、下两册；下册的“专论”以

朱熹为中心，但上册的“绪说”和“通论”则以唐、宋之间的文化大变动为主题。由于内容十分繁复，这里只能略谈两条主线：一是“士”的政治地位，一是道学的基本性质。

“士”在宋代取得空前未有的政治地位正是唐、宋之间一系列变动的结果。

第一，唐末五代以来，藩镇势力割据地方，武人横行中国。所以五代最后一位皇帝周世宗已感到必须制裁武将的跋扈，因此开始“延儒学文章之士”讲求文治。宋太祖继周而起，更是有计划地“偃武修文”。“士”在政治上的重要性也愈来愈高。

第二，六朝、隋、唐的门第传统至五代已差不多完全断绝了。宋代的“士”绝大多数都从“四民”中产生，1069年苏辙说：“凡今农、工、商贾之家，未有不舍其旧而为士者也。”这条铁证足以说明宋代“士”即从“民”来，而且人数激增。

第三，“民”变成“士”的关键在科举考试，而宋代制度则是重新创建的，与唐代科举仍受门第的控制不同。五代科举则在武人手中，考试由兵部执行。周世宗才开始重视进士，考试严格，中进士后如才学不称，还会斥退。宋代重建科举，考卷是“糊名”的，极难作弊，进士人数则大增，唐代每科不到二三十人，五代甚至只有五六名，宋代则每科增至数百名。宋代朝廷对进士又特别尊重，故有“焚香礼进士”之说。“民”成“进士”之后自然会发展出对国家的认同感和责任感。这是宋代出现“士以天下为己任”意识的主要原因。换句话说，他们已自认为是政治主体，不仅是文化主体或道德主体而已。

宋代儒学一开始便提出“回向三代”，即重建政治秩序。这不但与朝廷的意图相合，而且也是一般人民的愿望。唐末五代的县令多出身武人，不关心老百姓生活，地方吏治坏得不能再坏了。所以老百姓希望由读书知理的士人来治理地方。他们第一次看到宋代重开科举，参加考试的士人纷纷出现在道路上，都非常兴奋，父老指着他们说：“此曹出，天下太平矣。”

我们必须认识这一背景，然后才懂得为什么宋代儒学复兴的重

点放在“治道”上面，这也是孔子的原意，即变“天下无道”为“天下有道”。“回向三代”便是强调政治秩序（“治道”）是第一优先。庆历和熙宁变法是把“治道”从理论推到实践。张载、程颢最初都参加了王安石的变法运动。张载说“道学与政事”不可分开，程颐也认为“以道学辅人主”是最大的光荣。不但儒学如此，佛教徒也同样推动儒学的政治革新，他们认为政治秩序如果不重建，佛教也不可能有发展的前途。《中庸》和《大学》同样是佛教高僧如智圆、契嵩等所推崇。因此佛教在宋代的“入世转向”首先也集中在“治道”。

宋代“士”以政治主体自居，他们虽然都寄望于“得君行道”，但却并不承认自己只是皇帝的“工具”，而要求与皇帝“同治天下”。最后的权源虽在皇帝手上，但“治天下”之“权”并非皇帝所能独占，而是与“士”共同享有的。他们理想中的“君”是“无为”得虚名，实际政权则应由懂得“道”的士来运用。在这一心态下，所谓“道学”（或“理学”），第一重点是放在变“天下无道”为“天下有道”。我在这本书“绪论”中有很长的专章分析“理学”与“政治文化”的关系。这是我对“道学”的新估价和新理解。

四、士商互动与觉民行道

最后，我断定16世纪——即王阳明（1472—1529）时代——是中国思想史上第四次重大的突破。关于这一突破的发现和清理，我先后经过两个阶段的研究才得到一个比较平衡的整体看法。

我最早注意到这一变动是从明代文集中发现了大量的商人墓志铭、寿文之类的作品。我追溯这一现象的起源，大致起于15世纪。这是唐、宋、元各朝文集中所看不到的，甚至明初（14世纪）也找不到。最使我惊异的是王阳明文集中不但有一篇专为商人写的“墓表”，而且其中竟有“四民异业而同道”的一句话。这是儒家正式承认商业活动也应该包括在“道”之中了。商人在中国史上一直

很活跃，如春秋、战国、东汉、宋代等等。明代的新安、山西商人更是现代中日学人研究得很精到的一个领域。但是我的重点不是商业或市场本身，而是16世纪以来商人对于儒家社会、经济、伦理思想的重大影响。通过对于“弃儒就贾”的社会动态的分析，我从多方面论证了明、清士商互动的曲折历程。我在第一阶段的研究的主要成果见于《中国近世宗教伦理与商人精神》（1987）下篇和《现代儒学的回顾与展望》（1995）。这两篇作品都已有日译本，我便不多说了（《现代儒学的回顾与展望》的日文本见《中国——社会と文化》第十号）。

但是在写《现代儒学的回顾与展望》一文时，我已感到我的研究在深度与广度两方面都必须加强。就深度而言，我觉得仅仅发掘出士商互动以至合流是不够的，仅仅指出商人对儒学有真实的兴趣也是不够的。因为这些还属于表象，更重要的是我们必须进一步探讨商人怎样建立了他们自己的价值世界？他们的新价值对儒家的社会、伦理等各个方面的观念又发生了怎样的影响？就广度而言，我则认为士商互动主要是文化、社会、经济三大领域中的变化。但明代的政治生态与这三个领域是息息相关的，因此也必须作深一层的研究，否则这次“突破”的历史背景仍不能整体地呈现出来。根据这一构想，我又重新搜集了文集、笔记、小说（如新发现的《型世言》）、碑刻、商业书（如《客商一览醒谜》、《士商类要》等）中的有关资料，写成《士商互动与儒学转向》一篇长文（1998），作为《商人精神》的续篇。经过这一次的探讨，我得到了一些新的论断。其中包括：一、商人已肯定自己的社会价值不在“士”或“儒”之下，当时人竟说：“贾故自足而，何儒为？”这就表现商人已满足于自己的事业，不必非读书入仕不可。二、16世纪以下儒家新社会经济观念（如“公私”、“义利”、“奢俭”等）发生了很重要的变动，现在我可以进一步肯定：这些变化和商人的新意识形态（ideology）是分不开的。三、明代专制皇权对商人的压迫是很严重的，由于士商之间的界线越来越混而难分，我们往往看到“士”阶层的人起而与商人联手，对皇权作有力的抗争。这也是促成思想

“突破”的一股重要力量。

《士商互动与儒学转向》的专论写成以后，我立即投入朱熹和宋代政治文化的研究计划。随着研究的逐步深入，我终于发现：宋、明两代理学之间的断裂远过于延续，其中最重大的一个差异必须从政治生态与政治文化方面观察，才能获得理解。大致上说，宋代皇权是特别尊重“士”的，如北宋仁宗、神宗以及南宋孝宗都有意支持儒家革新派进行政治改革，变“天下无道”为“天下有道”。因此宋代的“士”一般都抱有“得君行道”的期待；从范仲淹、王安石、张载、二程到朱熹、张栻、陆九渊、叶适等无不如此。他们的理想是从朝廷发起改革，然后从上而下地推行到全国。但明代自太祖开始，便对“士”抱着很深的敌视态度。太祖虽深知“治天下”不能不依靠“士”阶层的支持，但绝不承认“士”为政治主体，更不肯接受儒家理论对君权的约束（如孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”之说）。宋代相权至少在理论上是由“士”的群体所掌握的，所以程颐说“天下治乱系宰相”。明太祖洪武十三年（1380）废除相职，从此“士”在朝廷上便失去了一个权力的凝聚点，即使仅仅是象征性的。代宰相而起的内阁大学士不过是皇帝的私人秘书而已。黄宗羲说：“有明之无善治，自高皇帝废丞相始也”，正是从“士”的立场上所发出的评论。再加上太祖又建立了“廷杖之刑”，朝臣随时可受捶挞之辱，以至死在杖下。在这样的政治生态下，明代的“士”已不可能继承宋儒“得君行道”的志向了。所以初期理学家中如吴与弼（1392—1469）及其弟子胡居仁（1434—1484），陈献章（1428—1500）等都偏重于个人精神修养，视出仕为畏途；他们只能遵守孟子遗教的上半段——“独善其身”，却无法奉行下半段——“兼善天下”。

2004年我又写了一篇专论，题目是《明代理学与政治文化发微》（即《宋明理学与政治文化》的第六章）。在这篇长文中，我从政治文化的观点重新检讨了王阳明“致良知”之教在思想史上的功能与意义。肯定阳明学是理学史上的一大突破，这是很多人都会同意的。但我则进一步论证“致良知”之教是16世纪整体思想突破

的一个重要环节，其重要性不限于理学一领域之内。阳明早年仍未脱宋儒“得君行道”的意识，但1506年他以上封事而受廷杖，两年后放逐至龙场而中夜顿悟，从此便完全抛弃了“得君行道”的幻想。然而与明代初期理学家不同，他仍然坚持变“天下无道”为“天下有道”的理想。不再寄望于皇帝，断绝了从朝廷发动政治改革的旧路之后，他有什么方法可以把“道”推行到“天下”呢？他的“致良知”之教的划时代重要性便在这里显现出来了。在反复研究之后，可以很肯定地说，龙场顿悟的最大收获是他找到了“行道”的新路线。他决定向社会投诉，对下层老百姓说法，掀起一个由下而上的社会改造的大运动。所以在顿悟之后，他向龙场“中土亡命之流”宣说“知行合一”的道理，立即得到积极的回应。后来和“士大夫”讨论，却反而格格不入。最后他的学说归宿于“良知”两字，正是因为他深信人人都有“良知”（俗语“良心”），都有“即知即行”的能力。“致良知”之教以唤醒社会大众的良知为主要的任务，所以我称之为“觉民行道”。他离开龙场以后便实践顿悟后的理论，时时把“觉民”放在心上。1510年他任庐陵县知县，“惟以开导人心为本”，后来又训诫门人：“须作个愚夫愚妇，方可与人讲学。”他自己甚至和一个没有受过多少教育的聋哑人进行笔谈，用的全是民间语言。阳明死后，“觉民行道”的理想终于在王艮的泰州学派手上，得到最大限度的发挥而“风行天下”。详细的情形这里不能多说了。

“觉民行道”是16世纪以来文化、社会大变动的一个有机部分，其源头则在于因市场旺盛而卷起的士商合流。与“觉民行道”运动同时的还有小说与戏文的流行、民间新宗教的创立、印刷市场的扩大、宗族组织的加强，以及乡约制度的再兴等等，所有这些活动都是士商互动的结果。“士”的社会身份的变化为16世纪思想大“突破”提供了主要动力，这是十分明显的事实。

（许纪霖主编：《知识分子论丛》，江苏人民出版社，2008年）

编后记

1949年秋季，余英时先生曾在燕京大学历史系二年级就读。燕园之内，未名湖畔（甚至还有湖上，因为余先生曾经在冬天未名湖的冰面上自修过溜冰），都曾经有过余先生的“游踪”。当年的燕京大学，早已是北京大学的校园；而昔日余先生住过的燕京大学第二食堂，现在也已是北京大学人事部的所在。既然燕京大学与北京大学已经“合二为一”，如今由北京大学出版社来出版余先生的这套作品系列，也可以算是余先生与燕京大学之间缘分的继续了。

这套“余英时作品系列”包括三本余先生文字的结集和一本余先生的访谈录。四本书分别是《中国情怀——余英时散文集》、《卮言自纪——余英时自序集》、《师友记往——余英时怀旧集》和《学思答问——余英时访谈录》。余先生著作等身，除了义理和考据的专业学术著作之外，不乏饱含史思而笔端常带情感的辞章之作。《中国情怀》精选其代表性的散文，分为“价值篇”、“文化篇”、“历史篇”、“士人篇”、“儒学篇”、“读书篇”、“坐隐篇”、“母校篇”、“自述篇”。展卷其中，读者必能感受到其发自深厚学养和真诚良知的对于中国文化的眷眷情怀。在半个世纪以上的学术生涯中，余先生的自序往往是其著作的点睛之笔。《卮言自纪》几乎囊括余先生历年来各种重要代表著作的自序，为读者提供了得见宫墙之美的津梁，读者由此可以领略其学术思想之大端与旨要。《师友记往》则是一册非常有意义的“回忆录”，收录了余先生数十年来缅怀与纪念师友的文字，情致款款，音韵绵长。透过这些“温其如玉”的追记，读者足以深刻感受像余先生那样老一辈中国知识人的深情厚谊，以及真正的文化人对于价值、理想和学术的追求与信守。至于余先生的访谈录，则汇集了20世纪70年代以来海内外诸多报刊杂志对余先生的各种访谈，读者从中可见余先生对历史、思

想、文化等各方面问题的深刻观察和精辟见解。

各书的内容，自然无需我在此赘述。其间一些不得已的少量文字删节，缘由也是众所周知。我想在这篇编后记中特别指出的，则是贯穿余先生几乎所有文字之中的“中国情怀”。在我看来，从1951年1月1日在《星岛日报》发表第一篇文字《能忍自安》（1950年12月22日撰于九龙）至今，余先生各种文字撰述背后，除了学术思想自身的理路之外，“中国情怀”可以说是一个最大的原动力。

在余先生的文字中，“中国情怀”一词最为人熟知的，大概出自他1985年发表于《联合报》和《明报月刊》的那篇《“常侨居是山，不忍见耳”——谈我的中国情怀》一文。1988年台湾允晨出版社出版了余先生一本文集《文化评论与中国情怀》，余先生的“中国情怀”更是由此广为人知。不过，如果说余先生每次抒发自己的“中国情怀”，几乎都会引用明末清初周亮工《因树屋书影》卷二中“鹦鹉救火”的佛教故事，那么，至少在1981年，余先生为其1954年香港版的《到思维之路》一书撰写的“再版自序”中，已经引用这个故事了。而在那篇自序中，余先生特意提到，在他1950-1955年就读香港新亚书院钱穆先生门下期间，这个故事是最让他感动的。在此，我想再次将这个故事记录如下：

> 昔有鹦鹉飞集陀山，乃山中大火，鹦鹉遥见，入水濡羽，飞而洒之。天神言：“尔虽有志意，何足云也？”对曰：“常侨居是山，不忍见耳！”天神嘉感，即为灭火。（国翔按：“常侨居是山”句《太平广记》、《佩文韵府》等古籍皆作“尝”，惟周亮工文中作“常”。）

“中国情怀”中的“情怀”自然是名词，表示一种情感的怀抱与眷注所在。2010年，香港天地公司出版了一本题为《情怀中国》的书，也是余先生的一个散文集，当然，其篇幅远不如这本《中国情怀》为多。“情怀中国”中的“怀”字，是作动词用，即将“中

国深怀于自己的情感”之意。当然，无论是“情怀中国”还是“中国情怀”，意思是同样的，表达的是对“中国”的一种深厚的情感。这种深厚情感的表达，正是余先生一再引用的“鹦鹉救火”故事中“常侨居是山，不忍见耳”这句话。

不过，这里的“中国”对余先生来说，正如中国历史上“中国”一词本身主要的涵义一样，是一个超越了地域和政治的文化概念。如果我的理解不差，在余先生的心目中，“中国”代表的是一种承载了价值与文明的文化连续体。余先生之所以有这样一种“情怀”，之所以情系于此，正反映了他在情感上对于“中国”的眷恋。这种情感之所以在余先生那里格外沉重，原因不在别的，正在于他亲历了这个悠久的文化连续体被内忧外患特别是中国人自己凌迟的过程，在于他亲眼目睹了这一文化连续体几乎“随风而逝”的命运。余先生的“中国情怀”和“情怀中国”，都是在这一特定历史时期由内心所发。这样一种对“中国”的热爱，自然不是一般狭隘与肤浅的民族主义者所能理解的。

1985年4月香港《明报月刊》发表了刘绍铭先生一篇关于大陆“游学生”文学的文章，其中引了当时国内一位文化官员“义正词严”的“爱国主义”质问，所谓“‘为有牺牲多壮志，敢教日月换新天’！你芝加哥的和纽约的、旧金山和洛杉矶的美籍华人都加在一起，能懂得这两句诗的含义吗？”对此，余先生首先指出：“‘美籍华人’显然都是1949年以后出现的。1911年辛亥革命之后，1927年国民革命之后，甚至1945年抗战胜利以后，都没有听说过世界上有所谓‘美籍华人’这种奇怪的动物。”继而，余先生引了陈垣（1880—1971）《通鉴胡注表微》“民心篇”第十七中如下的一段话，作为“不是答案的答案”：

孟子曰：“三代之得天下也，得其民也，得其民者，得其心也。”恩泽不下于民，而责人民之不爱国，不可得也。去国必有可爱之道，而后能令人爱之，天下有轻取其国，而甘心托庇于他政权之下者矣。《硕鼠》之诗人曰：“逝将去汝，适彼乐

国。”何为出此言乎？其故可深长思也。

陈垣先生历来被认为是一位最富爱国情操的史学大师。他撰写《通鉴胡注表微》之日，正是在爱国情绪昂扬的抗战时期。他能写下以上这段话，并指出“其故可深长思也”，绝非偶然。究竟什么才是真正的“爱国”？实在是值得深思的。罗素的名言“爱国就是为一些很无聊的理由去杀人或被杀”固然未免偏激，但对于爱国主义这一冠冕旗帜之下悖逆人文和理性的观念和行为，倒也未尝不是一副清醒剂。

余先生一直关注国内的各种动态，近年来对于中国社会的种种问题更是关怀备至，为建设一个人文与理性的中国不懈陈词、倾注心力。这一点，在我看来，正是出于他不愿中国老百姓承受各种苦难的“不忍之心”。余先生的这一“不忍之心”，自然与孟子、陆象山和王阳明的“恻隐之心”、“本心”和“良知”同样千古不磨，而落实在具体的时空之中，即直接表现为其“溥博渊泉”而跃动不已的“中国情怀”。陶渊明的诗中篇篇有酒，余先生的文字中则篇篇都饱含“中国情怀”。余先生对于中国历史上以及当今各种问题的关注，只有在这一“中国情怀”之下，才能获得相应与深切的理解。当然，我相信，余先生之所以屡屡引用“鹦鹉灭火”的故事，一方面是其“不忍见耳”之情的自然流露；另一方面，故事里天神助鹦鹉灭火之喻，也反映了他对于未来的某种坚定不移的信念。

这次编辑余先生的四本文集，我的学生李卓、王硕和邬正杰出力不少。我相信，他们之所以欣然其中，也都是出于对余先生人格与学问的敬佩和景仰。

彭国翔

2011年12月28日

于燕园未名湖畔